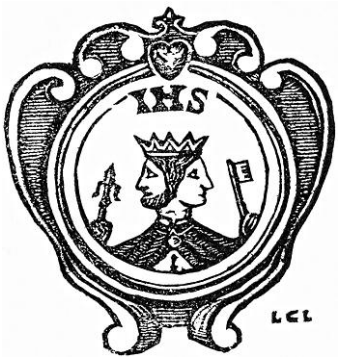
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1949

Table des articles

SAGESSE INNÉE ET SAGESSE ACQUISE 3
LE GRAIN DE SÉNEVÉ 7
SILENCE ET SOLITUDE 23
TRAVAIL INITIATIQUE COLLECTIF ET « PRÉSENCE » SPIRITUELLE. 27
L'ÉTHER DANS LE CŒUR 31
À PROPOS DES DEUX SAINTS JEAN 41
TRADITION ET « INCONSCIENT » 53
L'OCTOGONE 57
CHRISTIANISME ET INITIATION 69
PIERRE BRUTE ET PIERRE TAILLÉE 73
CHRISTIANISME ET INITIATION 80
CONTRE LA VULGARISATION 84
CHRISTIANISME ET INITIATION 89

Études Traditionnelles — N° 273, p. 5-11, janvier-février 1949

SAGESSE INNÉE ET SAGESSE ACQUISE

Confucius enseignait qu'il y a deux sortes de sages, les uns l'étant de naissance, tandis que les autres, dont il était lui-même, ne le sont devenus que par leurs efforts. Il faut se souvenir ici que le « sage » (*cheng*) tel qu'il l'entend, qui représente le degré le plus élevé de la hiérarchie confucianiste, constitue en même temps, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs[1], le premier échelon de la hiérarchie taoïste, se situant ainsi en quelque sorte au point-limite où se rejoignent les deux domaines exotérique et ésotérique. Dans ces conditions, on peut se demander si, en parlant du sage de naissance, Confucius a seulement voulu désigner par là l'homme qui possède par nature toutes les qualifications requises pour accéder effectivement et sans autre préparation à la hiérarchie initiatique, et qui, par conséquent, n'a nul besoin de s'efforcer tout d'abord de gravir peu à peu, par des études plus ou moins longues et pénibles, les degrés de la hiérarchie extérieure. Cela est très possible en effet et constitue même l'interprétation la plus vraisemblable ; un tel sens est d'ailleurs d'autant plus légitime qu'il implique tout au moins la reconnaissance du fait qu'il y a des êtres qui sont pour ainsi dire destinés, par leurs propres possibilités, à passer immédiatement au delà de ce domaine exotérique dans lequel Confucius lui-même a toujours entendu se maintenir. D'autre part, cependant, on peut aussi se demander si, en dépassant les limitations inhérentes au point de vue proprement confucianiste, la sagesse innée n'est pas susceptible d'avoir une signification plus étendue et plus profonde, dans laquelle celle que nous venons d'indiquer pourrait du reste rentrer à titre de cas particulier.

Il est facile de comprendre qu'une telle question ait lieu de se poser, car, ainsi que nous avons eu souvent l'occasion de le dire, toute connaissance effective constitue une acquisition permanente, obtenue par l'être une fois pour toutes, et que rien ne peut jamais lui faire perdre. Par suite, si un être qui est parvenu à un certain degré de réalisation dans un état d'existence passe à un autre état, il devra nécessairement y apporter avec lui ce qu'il a ainsi acquis, et qui apparaîtra donc comme « inné » dans ce nouvel état ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut s'agir en cela que d'une réalisation demeurée incomplète, sans quoi le passage à un autre état n'aurait plus aucun sens concevable, et que, dans le cas de l'être qui passe à l'état humain, cas qui est celui qui nous intéresse plus particulièrement ici, cette réalisation n'est pas encore allée jusqu'à l'affranchissement des conditions de l'existence individuelle ; mais elle peut s'étendre depuis les degrés les plus élémentaires jusqu'au point le plus voisin de celui qui, dans l'état humain, correspondra à la perfection de cet état[2]. On peut même remarquer que, dans l'état

[1] *La Grande Triade*, chap. XVIII.

[2] Nous disons seulement le point le plus voisin, parce que, si la perfection d'un état individuel avait été effectivement atteinte, l'être n'aurait plus à passer par un autre état individuel.

primordial, tous les êtres qui naissaient comme hommes devaient être dans ce dernier cas, puisqu'ils possédaient cette perfection de leur individualité d'une façon naturelle et spontanée, sans avoir aucun effort à faire pour y parvenir, ce qui implique qu'ils étaient sur le point d'atteindre un tel degré avant de naître à l'état humain ; ils étaient donc véritablement des sages de naissance, et cela non pas seulement dans l'acception restreinte où Confucius pouvait l'entendre à son propre point de vue, mais dans toute la plénitude du sens qui peut être donné à cette expression.

Avant d'aller plus loin, il est bon d'appeler l'attention sur le fait qu'il s'agit ici d'une acquisition obtenue dans des états d'existence autres que l'état humain, ce qui n'a donc et ne peut avoir rien de commun avec une conception « réincarnationniste » quelconque ; du reste, celle-ci, outre les raisons d'ordre métaphysique qui s'y opposent d'une façon absolue dans tous les cas, serait encore plus manifestement absurde dans celui des premiers hommes, et cela suffit pour qu'il soit inutile d'y insister davantage. Ce qu'il est peut-être plus important de remarquer expressément, parce qu'on pourrait plus facilement s'y méprendre, c'est que, quand nous parlons de l'état où une telle acquisition a eu lieu comme antérieur à l'état humain, il ne faut pas concevoir cette antériorité comme impliquant en réalité et littéralement une succession plus ou moins assimilable à la succession temporelle telle qu'elle existe à l'intérieur de l'état humain lui-même, mais seulement comme exprimant l'enchaînement causal des différents états ; ceux-ci, à vrai dire, ne peuvent être décrits ainsi comme successifs que d'une façon purement symbolique, mais d'ailleurs il va de soi que, sans recourir à un tel symbolisme conforme aux conditions de notre monde, il serait tout à fait impossible d'exprimer les choses intelligiblement en langage humain. Cette réserve faite, on peut parler d'un être comme ayant déjà atteint un certain degré de réalisation avant de naître à l'état humain ; il suffit de savoir en quel sens on doit l'entendre pour que cette façon de parler, si inadéquate qu'elle soit en elle-même, ne présente véritablement aucun inconvénient ; et c'est ainsi qu'un tel être possédera de naissance le degré correspondant à cette réalisation dans le monde humain, degré pouvant aller depuis celui du *cheng-jen* ou sage confucianiste jusqu'à celui du *tchenn-jen* ou « homme véritable ».

Il ne faudrait cependant pas croire que, dans les conditions actuelles du monde terrestre, cette sagesse innée puisse se manifester tout à fait spontanément comme il en était à l'époque primordiale, car il faut évidemment tenir compte des obstacles que le milieu y oppose. L'être dont il s'agit devra donc recourir aux moyens qui existent en fait pour surmonter ces obstacles, ce qui revient à dire qu'il n'est nullement dispensé, comme on pourrait être tenté de le supposer à tort, du rattachement à une « chaîne » initiatique, faute duquel, tant qu'il est dans l'état humain, il resterait simplement ce qu'il était en y entrant, et comme plongé dans une sorte de « sommeil » spirituel ne lui permettant pas d'aller plus loin dans la voie de sa réalisation. On pourrait encore concevoir, à la rigueur, qu'il manifeste extérieurement, sans avoir besoin de le développer d'une façon graduelle, l'état qui

est celui du *cheng-jen*, parce que celui-ci n'est encore qu'à la limite supérieure du domaine exotérique ; mais, pour tout ce qui est au delà, l'initiation proprement dite constitue toujours actuellement une condition indispensable, et d'ailleurs suffisante en pareil cas[1]. Cet être pourra alors passer en apparence par les mêmes degrés que l'initié qui est simplement parti de l'état de l'homme ordinaire, mais la réalité sera pourtant bien différente ; en effet, non seulement l'initiation, au lieu de n'être tout d'abord que virtuelle comme elle l'est habituellement, sera pour lui immédiatement effective, mais encore il « reconnaîtra » ces degrés, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme les ayant déjà en lui, d'une façon qui peut être comparée à la « réminiscence » platonicienne, et qui est même sans doute au fond une des significations de celle-ci. Ce cas est comparable aussi à ce que serait, dans l'ordre de la connaissance théorique, celui de quelqu'un qui possède déjà intérieurement la conscience de certaines vérités doctrinales, mais qui est incapable de les exprimer parce qu'il n'a pas à sa disposition les termes appropriés, et qui, dès qu'il les entend énoncer, les reconnaît aussitôt et en pénètre entièrement le sens sans avoir aucun travail à faire pour se les assimiler. Il peut même se faire que, lorsqu'il se trouve en présence des rites et des symboles initiatiques, ceux-ci lui apparaissent comme s'il les avait toujours connus, d'une façon en quelque sorte « intemporelle », parce qu'il a effectivement en lui tout ce qui, au-delà et indépendamment des formes particulières, en constitue l'essence même ; et, en fait, cette connaissance n'a bien réellement aucun commencement temporel, puisqu'elle résulte d'une acquisition réalisée en dehors du cours de l'état humain, qui seul est véritablement conditionné par le temps.

Une autre conséquence de ce que nous venons de dire, c'est que, pour parcourir la voie initiatique, un être tel que celui dont nous parlons n'a nul besoin de l'aide d'un *Guru* extérieur et humain, puisque, en réalité, l'action du véritable *Guru* intérieur opère en lui dès le début, rendant évidemment inutile l'intervention de tout « substitut » provisoire, car le rôle du *Guru* extérieur n'est en définitive pas autre chose que celui-là ; et c'est là, à cet égard, le cas d'exception auquel il nous est déjà arrivé de faire allusion. Seulement, ce qu'il est indispensable de bien comprendre, c'est que précisément ce ne peut être là qu'un cas tout à fait exceptionnel, et qui l'est même naturellement de plus en plus à mesure que l'humanité avance davantage dans la marche descendante de son cycle ; on pourrait en effet y voir comme un dernier vestige de l'état primordial et de ceux qui l'ont suivi antérieurement au *Kali-Yuga*, vestige d'ailleurs forcément obscurci, puisque l'être qui possède « en droit » dès sa naissance la qualité d'« homme véritable » ou celle qui correspond à un moindre degré de réalisation ne peut plus la développer en fait d'une façon entièrement spontanée et indépendante de toute circonstance contingente. Bien entendu, le rôle des contingences n'en reste pas moins réduit pour lui au minimum, puisqu'il ne s'agit en somme que d'un rattachement

[1] Le seul cas où cette condition n'existe pas est celui où il s'agit de la réalisation descendante, parce que celle-ci présuppose que la réalisation ascendante a été accomplie jusqu'à son terme ultime (voir n^{os} de janvier, février et mars 1939) ; ce cas est donc évidemment tout autre que celui que nous envisageons présentement.

initiatique pur et simple, qu'il lui est évidemment toujours possible d'obtenir, d'autant plus qu'il y sera comme invinciblement amené par les « affinités » qui sont un effet de sa nature même. Mais ce qu'il faut surtout éviter, car c'est là un danger qui est toujours à craindre quand on envisage des exceptions comme celles-là, c'est que certains ne puissent s'imaginer trop facilement qu'un tel cas est le leur, soit parce qu'ils se sentent naturellement portés à rechercher l'initiation, ce qui, le plus souvent, indique seulement qu'ils sont prêts à entrer dans cette voie, et non pas qu'ils l'ont déjà parcourue en partie dans un autre état, soit parce que, avant toute initiation, il leur est arrivé d'avoir quelques « lueurs » plus ou moins vagues, d'ordre probablement plus psychique que spirituel, qui n'ont en somme rien de plus extraordinaire et ne prouvent pas davantage que les « prémonitions » quelconques que peut avoir occasionnellement tout homme dont les facultés sont un peu moins étroitement limitées que ne le sont communément celles de l'humanité actuelle, et qui, par là même, se trouve moins exclusivement enfermé dans la seule modalité corporelle de son individualité, ce qui d'ailleurs, d'une façon générale, n'implique même pas nécessairement qu'il soit vraiment qualifié pour l'initiation. Tout cela ne représente assurément que des raisons tout à fait insuffisantes pour prétendre pouvoir se passer d'un Maître spirituel et arriver néanmoins sûrement à l'initiation effective, non moins que pour se dispenser de tout effort personnel en vue de ce résultat ; la vérité oblige à dire que c'est là une possibilité qui existe, mais aussi qu'elle ne peut appartenir qu'à une infime minorité, si bien qu'en somme il n'y a pas à en tenir compte pratiquement. Ceux qui ont réellement cette possibilité en prendront toujours conscience, au moment voulu, d'une façon certaine et indubitable, et c'est là, au fond, la seule chose qui importe ; quant aux autres, leurs vaines imaginations, s'ils se laissaient entraîner à y ajouter foi et à se comporter en conséquence, ne pourraient que les conduire aux plus fâcheuses déceptions.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 273, p. 26-35, janvier-février 1949

LE GRAIN DE SÉNEVÉ[1]

Nous avons déjà eu précédemment l'occasion de signaler le symbolisme de la lettre hébraïque *iod* figurée à l'intérieur du cœur[2] : dans le cœur rayonnant du marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques, la blessure a la forme d'un *iod*, et cette ressemblance est trop frappante et trop significative pour n'être pas intentionnelle ; d'autre part, dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, on voit le cœur du Christ contenant trois *iod*. Que cette lettre, la première du Nom tétragrammatique et celle à partir de laquelle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque, soit seule pour représenter l'Unité divine[3], ou qu'elle soit répétée trois fois avec une signification « trinitaire[4] », elle est toujours essentiellement l'image du Principe. Le *iod* dans le cœur, c'est donc le Principe résidant au centre, soit, au point de vue macrocosmique, au « Centre du Monde », qui est le « Saint Palais » de la Kabbale[5], soit aussi, au point de vue microcosmique, et virtuellement tout au moins, au centre de tout être, qui est toujours symbolisé par le cœur dans les différentes doctrines traditionnelles[6], et qui est le point le plus intérieur, le point de contact avec le Divin. Suivant la Kabbale, la *Shekinah* ou la « Présence divine », qui est identifiée à la « Lumière du Messie »[7], habite (*shakan*) à la fois dans le Tabernacle, appelé pour cette raison *mishkan*, et dans le cœur des fidèles[8] ; et il existe un rapport très étroit entre cette doctrine et la signification du nom d'*Emmanuel*, appliqué au Messie et interprété comme « Dieu en nous ». Mais il y a encore, à cet égard, bien d'autres considérations à développer, surtout en partant de ce fait que le *iod*, en même temps que le sens de « principe », a aussi celui de « germe » : le *iod* dans le cœur, c'est donc en quelque sorte le germe enveloppé dans le fruit ; il y a là l'indication d'une identité, au moins sous un certain rapport, entre le symbolisme du cœur et celui de l'« Œuf du Monde », et l'on peut aussi comprendre par là

[1] Cet article, qui avait été écrit autrefois pour la revue *Regnabit*, mais qui ne put y paraître, l'hostilité de certains milieux « néo-scolastiques » nous ayant obligé alors à cesser notre collaboration, se place plus spécialement dans la « perspective » de la tradition chrétienne, avec l'intention d'en montrer le parfait accord avec les autres formes de la tradition universelle ; il complète les quelques indications que nous avons données sur le même sujet dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III. Nous n'y avons apporté que très peu de modifications, pour préciser davantage quelques points, et surtout pour ajouter des références à nos différents ouvrages là où cela nous a paru pouvoir présenter quelque utilité pour les lecteurs.

[2] Cf. *L'Œil qui voit tout*, dans le n° d'avril-mai 1948.

[3] Cf. *La Grande Triade*, chap. XXV.

[4] Cette signification existe du moins certainement quand la figuration des trois *iod* est due à des auteurs chrétiens, comme dans le cas de l'estampe que nous venons de mentionner ; d'une façon plus générale (car il ne faut pas oublier que les trois *iod* se rencontrent aussi comme forme abrégée du Tétragramme dans la tradition judaïque elle-même), elle est en rapport avec le symbolisme universel du triangle, dont nous avons indiqué aussi d'autre part la relation avec celui du cœur.

[5] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IV.

[6] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III.

[7] Cf. *Le Roi du Monde*, chap. III.

[8] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. VII. — La résidence d'*Es-Sakinah* dans le cœur des fidèles est également affirmée par la tradition islamique.

pourquoi le nom de « germe » est appliqué au Messie en divers passages de la Bible[1]. C'est surtout l'idée du germe dans le cœur qui doit ici retenir notre attention ; elle le mérite d'ailleurs d'autant plus qu'elle est en relation directe avec la signification profonde d'une des plus célèbres paraboles évangéliques, celle du grain de sénevé.

Pour bien comprendre cette relation, il faut se reporter tout d'abord à la doctrine hindoue, qui donne au cœur, en tant que centre de l'être, le nom de « Cité divine » (*Brahma-pura*), et qui, chose très remarquable, applique à cette « Cité divine » des expressions identiques à quelques-unes de celles qui sont employées dans l'*Apocalypse* pour décrire la « Jérusalem Céleste »[2]. Le Principe divin, en tant qu'il réside au centre de l'être, est souvent désigné symboliquement comme « l'Éther dans le cœur », l'élément primordial, dont procèdent tous les autres, étant pris naturellement pour représenter le Principe ; et cet « Éther » (*Âkâsha*) est la même chose que l'*Avir* hébraïque, du mystère duquel jaillit la Lumière (*Aor*), qui réalise l'étendue par son rayonnement à l'extérieur[3], « faisant du vide (*thohû*) quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est »[4], tandis que, par une concentration corrélative à cette expansion lumineuse, il reste à l'intérieur du cœur le *iod*, c'est-à-dire « le point caché devenu manifesté », un en trois et trois en un[5]. Mais nous laisserons maintenant de côté ce point de vue cosmogonique, pour nous attacher de préférence au point de vue qui concerne un être particulier, tel que l'être humain, tout en ayant d'ailleurs bien soin de remarquer qu'il y a entre ces deux points de vue macrocosmique et microcosmique une correspondance analogique en vertu de laquelle une transposition de l'un à l'autre est toujours possible.

Dans les textes sacrés de l'Inde, nous trouvons ceci : « Cet *Âtmâ* (l'Esprit divin), qui réside dans le cœur, est plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet ; cet *Âtmâ*, qui réside dans le cœur, est aussi plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère, plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble[6] ». Il est impossible de ne pas être frappé de la similitude des termes de ce passage avec ceux de la parabole évangélique à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme prend et sème dans son champ ; ce grain est la plus petite de toutes les semences, mais, lorsqu'il est crû, il

---

[1] *Isaïe*, IV, 2 ; *Jérémie*, XXIII, 5 ; *Zacharie*, III, 8, et VI, 12. — Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII et XLVIII, et aussi notre article déjà cité sur *L'Œil qui voit tout*.
[2] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 43, note 3.
[3] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III.
[4] C'est le *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) de la Genèse, première affirmation du Verbe divin dans l'œuvre de la création ; vibration initiale qui ouvre la voie au développement des possibilités contenues potentiellement, à l'état « informe et vide » (*thohû va-bohû*), dans le chaos originel (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVI).
[5] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 42-46.
[6] *Chhândogya Upanishad*, 3e Prapâthaka, 14e Khanda, shruti 3.

est plus grand que tous les autres légumes, et il devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches[1] ».

À ce rapprochement qui semble s'imposer, une seule objection pourrait être faite : est-il vraiment possible d'assimiler à « l'*Âtmâ* qui réside dans le cœur » ce que l'Évangile désigne comme le « Royaume des Cieux » ou le « Royaume de Dieu » ? C'est l'Évangile lui-même qui fournit la réponse à cette question, et cette réponse est nettement affirmative ; en effet, aux Pharisiens qui demandaient quand viendrait le « Royaume de Dieu », l'entendant dans un sens extérieur et temporel, le Christ dit ces paroles : « Le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards ; on ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car le Royaume de Dieu est au-dedans de vous, *Regnum Dei intra vos est*[2] ». L'action divine s'exerce toujours de l'intérieur[3], et c'est pourquoi elle ne frappe point les regards, qui sont nécessairement tournés vers les choses extérieures ; c'est aussi pourquoi la doctrine hindoue donne au Principe l'épithète d'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*)[4], son opération s'accomplissant du dedans au dehors, du centre à la circonférence, du non-manifesté à la manifestation, de telle sorte que son point de départ échappe à toutes les facultés qui appartiennent à l'ordre sensible ou qui en procèdent plus ou moins directement[5]. Le « Royaume de Dieu », de même que la « maison de Dieu » (*Beith-El*)[6], s'identifie naturellement au centre, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intérieur, soit par rapport à l'ensemble de tous les êtres, soit par rapport à chacun d'eux pris en particulier.

Cela étant dit, on voit clairement que l'antithèse contenue dans le texte évangélique, la figure du grain de sénevé qui est « la plus petite de toutes les semences », mais qui devient « le plus grand de tous les légumes », correspond exactement à la double gradation descendante et ascendante qui, dans le texte hindou, exprime l'idée de l'extrême petitesse et celle de l'extrême grandeur. Il y a du reste, dans l'Évangile, d'autres passages où le grain de sénevé est pris aussi pour représenter ce qu'il y a de plus petit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé…[7] » ; et ceci encore n'est pas sans se rattacher à ce qui précède, car la foi, par laquelle sont saisies d'une certaine manière les choses de l'ordre suprasensible, est habituellement rapportée au cœur[8]. Mais que signifie cette opposition suivant laquelle le « Royaume des Cieux », ou « l'*Âtmâ* qui réside dans le cœur », est à la

---

[1] *Saint Matthieu*, XIII, 31-32 ; cf. *Saint Marc*, IV, 30-32 ; *Saint Luc*, XIII, 18-19.

[2] *Saint Luc*, XVIII, 21. — Rappelons à ce propos ce texte taoïste (déjà cité par nous plus complètement dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 82, note 3) : « Ne demandez pas si le Principe est dans ceci ou dans cela. Il est dans tous les êtres. C'est pour cela qu'on lui donne les épithètes de grand, de suprême, d'entier, d'universel, de total… Il est dans tous les êtres, par une terminaison de norme (le point central ou l'« invariable milieu ») mais il n'est pas identique aux êtres, n'étant ni diversifié (dans la multiplicité) ni limité » (*Tchoang-tseu*, chap. XXII).

[3] « Au centre de toutes choses, et supérieure à toutes, est l'action productrice du Principe suprême » (*Tchoang-tseu*, chap. XI).

[4] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 113.

[5] L'action « ordonnatrice », qui fait sortir le monde du chaos (on sait que *Kosmos*, en grec, signifie à la fois « ordre » et « monde »), s'identifie essentiellement à la vibration initiale dont nous parlions plus haut.

[6] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 106-108.

[7] *Saint Luc*, XVII, 6.

[8] On pourrait même trouver là plus particulièrement à cet égard un certain rapport avec le symbolisme de l'« œil du cœur ».

fois ce qu'il y a de plus petit et ce qu'il y a de plus grand ? Il est évident que cela doit s'entendre sous deux rapports différents ; mais encore quels sont ces deux rapports ? Pour le comprendre, il suffit en somme de savoir que, lorsqu'on passe analogiquement de l'inférieur au supérieur, de l'extérieur à l'intérieur, du matériel au spirituel, une telle analogie, pour être correctement appliquée, doit être prise en sens inverse : ainsi, de même que l'image d'un objet dans un miroir est inversée par rapport à l'objet, ce qui est le premier ou le plus grand dans l'ordre principiel est, du moins en apparence, le dernier ou le plus petit dans l'ordre de la manifestation[1]. Cette application du sens inverse, d'une façon générale, est aussi indiquée par d'autres paroles évangéliques, tout au moins dans une de leurs significations : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers[2] » ; « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé[3] » ; « Celui qui se fera humble comme un petit enfant est le premier dans le Royaume des Cieux[4] » ; « Si quelqu'un veut être le premier, il se fera le dernier de tous, et le serviteur de tous[5] » ; « Celui d'entre vous qui est le plus petit, c'est celui-là qui est grand[6] ».

Pour nous borner au cas qui nous occupe spécialement ici, et pour rendre la chose plus facilement compréhensible, nous pouvons prendre des termes de comparaison dans l'ordre mathématique, en nous servant des deux symbolismes géométrique et arithmétique, entre lesquels il y a à cet égard une parfaite concordance. C'est ainsi que le point géométrique est nul quantitativement[7] et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement de ses propres virtualités, étant « effectué » par son irradiation suivant les « six directions »[8]. C'est ainsi également que l'unité arithmétique est le plus petit des nombres si on l'envisage comme située dans leur multiplicité, mais qu'elle est le plus grand en principe, car elle les contient tous virtuellement et produit toute leur série par la seule répétition indéfinie d'elle-même. C'est ainsi encore, pour revenir au symbolisme dont il a été question au début, que le *iod* est la plus petite de toutes les lettres de l'alphabet hébraïque, et que pourtant c'est de lui que sont dérivées les formes de toutes les autres lettres[9]. À ce double rapport se rattache d'ailleurs le double sens hiéroglyphique du *iod*, comme « principe » et comme « germe » : dans le monde supérieur, c'est le principe, qui contient toutes choses ; dans le monde inférieur, c'est le germe, qui est contenu dans toutes choses ; c'est le point de vue de la transcendance et celui de l'immanence, conciliés dans l'unique synthèse de

[1] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 40.
[2] *Saint Matthieu*, XX, 16 ; cf. *ibid*., XIX, 30 ; *Saint Marc*, X, 31.
[3] *Saint Luc*, XVIII, 14.
[4] *Saint Matthieu*, XVIII, 4.
[5] *Saint Marc*, IX, 34.
[6] *Saint Luc*, IX, 48.
[7] Cette nullité correspond à ce que le Taoïsme appelle le « néant de forme ».
[8] Sur les rapports du point et de l'étendue, cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XVI.
[9] De là cette parole : « Jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, un seul *iota* (c'est-à-dire un seul *iod*) ou un seul trait (partie de lettre, forme élémentaire assimilée au *iod*) de la Loi ne passera pas, que tout ne soit accompli » (*Saint Matthieu*, V, 18).

l'harmonie totale[1]. Le point est à la fois principe et germe des étendues ; l'unité est à la fois principe et germe des nombres ; de même, le Verbe divin, suivant qu'on l'envisage comme subsistant éternellement en soi-même ou comme se faisant le « Centre du Monde[2] », est à la fois principe et germe de tous les êtres[3].

Le Principe divin qui réside au centre de l'Être est représenté par la doctrine hindoue comme une graine ou une semence (*dhâtu*), comme un germe (*bhija*)[4], parce qu'il n'est en quelque sorte que virtuellement dans cet être, tant que l'« Union » n'est pas effectivement réalisée[5]. D'autre part, ce même être, et la manifestation tout entière à laquelle il appartient, ne sont que par le Principe, n'ont de réalité positive que par participation à son essence et dans la mesure même de cette participation. L'Esprit divin (*Âtmâ*), étant le Principe unique de toutes choses, dépasse immensément toute existence[6] ; c'est pourquoi il est dit plus grand que chacun des « trois mondes », terrestre, intermédiaire et céleste (les trois termes du *Tribhuvana*), qui sont les différents modes de la manifestation universelle, et aussi plus grand que l'ensemble de ces « trois mondes », puisqu'il est au-delà de toute manifestation, étant le Principe immuable, éternel, absolu et inconditionné[7].

Il y a encore, dans la parabole du grain de sénevé, un point qui demande une explication en rapport avec ce qui précède[8] : il est dit que la graine, en se développant, devient un arbre ; or on sait que l'arbre est, dans toutes les traditions, un des principaux symboles de l'« Axe du Monde »[9]. Cette signification convient parfaitement ici : la graine est le centre ; l'arbre qui en sort est l'axe, directement issu de ce centre, et il étend à travers tous les mondes ses branches, sur lesquelles viennent se reposer les « oiseaux du ciel », qui, comme dans certains textes hindous, représentent les états supérieurs de l'être. Cet axe invariable, en effet, est

---

[1] L'identité essentielle des deux aspects est représentée aussi par l'équivalence numérique des noms *El Eliôn*, « le Dieu Très-Haut », et *Emmanuel*, « Dieu en nous » (cf. *Le Roi du Monde*, p. 66-67).

[2] Dans la tradition hindoue, le premier de ces deux aspects du Verbe est *Swayambhû*, et le second est *Hiranyagarbha*.

[3] À un autre point de vue, cette considération du sens inverse pourrait aussi être appliquée aux deux phases complémentaires de la manifestation universelle : développement et enveloppement, expiration et aspiration, expansion et concentration, « solution » et « coagulation » (cf. *La Grande Triade*, chap. VI).

[4] On remarquera à ce propos la parenté des mots latins *gramen*, grain, et *germen*, germe. En sanscrit, le mot *dhâtu* sert aussi à désigner la racine verbale, comme étant la « semence » dont le développement donne naissance au langage tout entier (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 91, note 1).

[5] Nous disons « virtuellement » plutôt que « potentiellement », parce qu'il ne peut y avoir rien de potentiel dans l'ordre divin ; c'est seulement du côté de l'être individuel et par rapport à lui qu'on pourrait parler ici de potentialité. La pure potentialité, c'est l'indifférenciation absolue de la « matière première » au sens aristotélicien, identique à l'indistinction du chaos primordial.

[6] Nous prenons le mot « existence » dans son acception étymologique rigoureuse : *existere*, c'est *ex-stare*, tenir son être d'autre chose que soi-même, être dépendant d'un principe supérieur ; l'existence ainsi entendue, c'est donc proprement l'être contingent, relatif, conditionné, le mode d'être de ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante.

[7] Les « trois mondes » ne sont pas mentionnés dans la parabole du grain de sénevé, mais ils sont représentés par les trois mesures de farine dans la parabole du levain, qui la suit immédiatement (*Saint Matthieu*, XIII, 33 ; *Saint Luc*, XIII, 20-21).

[8] Signalons aussi que le « champ » (*kshêtra*) est, dans la terminologie hindoue, la désignation symbolique du domaine dans lequel se développent les possibilités d'un être.

[9] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IX.

le « support divin » de toute existence ; il est, comme l'enseignement des doctrines extrême-orientales, la direction selon laquelle s'exerce l'« Activité du Ciel », le lieu de manifestation de la « Volonté du Ciel »[1]. N'est-ce pas là une des raisons pour lesquelles, dans le *Pater*, aussitôt après cette demande : « Que votre règne arrive » (c'est bien du « Royaume de Dieu » qu'il s'agit ici), vient celle-ci : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », expression de l'union « axiale » de tous les mondes entre eux et au Principe divin, de la pleine réalisation de cette harmonie totale à laquelle nous avons fait allusion, et qui ne peut s'accomplir que si tous les êtres font concorder leurs aspirations suivant une direction unique, celle de l'axe lui-même[2] ? « Que tous ils soient un, dit le Christ, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, qu'eux aussi ils soient un en nous… Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, qu'ils soient consommés en un[3] ». C'est cette union parfaite qui est le véritable avènement du « Royaume des Cieux », venu du dedans et s'épanouissant au-dehors, dans la plénitude de l'ordre universel, achèvement de toute manifestation et restauration de l'intégrité de l'« état primordial ». C'est la venue de la « Jérusalem Céleste à la fin des temps »[4] : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu même sera avec eux comme leur Dieu[5]. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus…[6] ». « Il n'y aura plus d'anathème. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville ; ses serviteurs le serviront ; ils verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts[7]. Il n'y aura plus de nuit[8], et ils n'auront besoin ni de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; et ils régneront aux siècles des siècles[9] ».

René Guénon.

---

[1] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XXIII. — Nous emploierions volontiers ici l'expression de « lieu métaphysique », par analogie avec celle de « lieu géométrique », qui donne un symbole aussi exact que possible de ce dont il s'agit.

[2] Il est à remarquer que le mot « concorde » signifie littéralement « union des cœurs » (*cum-cordia*) ; dans ce cas, le cœur est pris pour représenter principalement la volonté.

[3] *Saint Jean*, XVII, 21-23.

[4] Pour rattacher plus étroitement ceci à ce que nous venons de dire sur le symbolisme de l'arbre, nous rappellerons encore que l'« Arbre de Vie » est placé au centre de la « Jérusalem Céleste » (cf. *Le Roi du Monde*, p. 130, et *Le Symbolisme de la Croix*, p. 92).

[5] On pourra naturellement se reporter ici à ce que nous avons dit plus haut sur la *Shekinah* et sur *Emmanuel*.

[6] *Apocalypse*, XXI, 3-4. — La « Jérusalem Céleste », en tant que « Centre du Monde », s'identifie effectivement au « séjour d'immortalité » (cf. *Le Roi du Monde*, p. 81 et 87-89).

[7] On peut voir là une allusion au « troisième œil », celui-ci ayant la forme d'un *iod* comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur *L'Œil qui voit tout* : dès lors qu'ils seront rétablis dans l'« état primordial », ils posséderont effectivement par là même le « sens de l'éternité ».

[8] La nuit est naturellement prise ici dans son sens inférieur, où elle est assimilée au chaos, et il est évident que la perfection du « cosmos » est à l'opposé de celui-ci (on pourrait dire à l'autre extrême de la manifestation), de sorte qu'elle peut être considérée comme un « jour » perpétuel.

[9] *Apocalypse*, XXII, 3-5. — Cf. aussi *ibid.*, XXI, 23 : « Et cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune, parce que c'est la gloire de Dieu qui l'éclaire, et que l'Agneau en est la lampe ». La « gloire de Dieu » est encore une désignation de la *Shekinah*, dont la manifestation est en effet toujours représentée comme « Lumière » (cf. *Le Roi du Monde*, p. 23-24).

LES LIVRES

Marco Pallis — *Peaks and Lamas* (Alfred A. Knopf, New York). Bien qu'il ait déjà été parlé ici de cet ouvrage à deux reprises (n^{os} de juin 1940 et de janvier-février 1947) nous devons y revenir encore pour signaler un important chapitre intitulé *The Presiding Idea*, que l'auteur y a ajouté spécialement pour l'édition américaine, et dans lequel il s'est attaché à définir d'une façon plus explicite le principe d'unité qui est propre à la civilisation thibétaine et qui la distingue des autres formes de civilisations traditionnelles. Que ce principe se trouve dans la doctrine bouddhique, cela n'est pas douteux, mais une telle constatation est pourtant insuffisante, car, dans les pays autres que le Thibet où elle s'est exercée, l'influence du Bouddhisme a produit des résultats très différents. En fait, ce qui caractérise surtout la civilisation thibétaine, c'est l'importance prédominante qui y est donnée à un des éléments de cette doctrine, à un degré qui ne se rencontre nulle part ailleurs ; et cet élément est la conception de l'état de *Bodhisattwa*, c'est-à-dire de « l'état de l'être pleinement éveillé qui, bien que n'étant plus lié par la Loi de Causalité qu'il a dépassée, continue cependant librement à suivre les vicissitudes de la Ronde de l'Existence en vertu de son identification avec toutes les créatures qui sont encore soumises à l'illusion égocentrique et à la souffrance qui en est la conséquence ». Une apparente difficulté provient du fait que l'état de *Bodhisattwa* est, d'autre part, considéré communément comme constituant un degré inférieur et préliminaire à celui de *Buddha* ; or cela ne semble guère pouvoir s'appliquer au cas d'un être « qui non seulement a réalisé le Vide, en un sens transcendant, mais qui aussi l'a réalisé dans le Monde même, en un sens immanent, cette double réalisation n'étant d'ailleurs qu'une pour lui », puisque la Connaissance suprême qu'il possède est essentiellement « sans dualité ». La solution de cette difficulté paraît résider dans la distinction de deux usages différents du même terme *Bodhisattwa* : dans un cas, il est employé pour désigner le saint qui n'a pas encore atteint l'ultime degré de perfection, et qui est seulement sur le point d'y parvenir, tandis que, dans l'autre, il désigne en réalité un être « qui est identique avec le *Buddha* par droit de Connaissance, mais qui, pour le bénéfice des créatures, « récapitule » en quelque sorte certains stades pour des raisons « exemplaires », afin de « montrer la Voie », et qui, en ce sens, redescend dans la Ronde plutôt qu'il n'y reste, quelle que puisse être l'impression produite à cet égard sur des êtres toujours prêts à se laisser tromper par les apparences extérieures ». Cette façon d'envisager le *Bodhisattwa* correspond donc proprement à ce que nous avons appelé la « réalisation descendante », et naturellement, elle a aussi un rapport évident avec la doctrine des *Avatâras*. Dans la suite du chapitre, qu'il nous est impossible de résumer complètement ici, M. Pallis s'applique à dissiper les confusions auxquelles cette conception du *Bodhisattwa* pourrait donner lieu si elle était faussement interprétée, conformément à certaines tendances de la mentalité actuelle, en termes de sentimentalisme « altruiste » ou soi-disant « mystique » ; puis il donne quelques exemples de ses applications constantes dans la vie spirituelle des Thibétains. L'un de ces exemples est la pratique de l'invocation, largement répandue dans tout l'ensemble de la population ; l'autre concerne

particulièrement le mode d'existence des *naldjorpas*, c'est-à-dire de ceux qui sont déjà plus ou moins avancés dans la voie de la réalisation, ou dont, tout au moins, les aspirations et les efforts sont définitivement fixés dans cette direction, et que les Thibétains, même relativement ignorants, regardent comme étant véritablement les protecteurs de l'humanité, sans l'activité « non-agissante » desquels elle ne tarderait pas à se perdre irrémédiablement.

Gaston Georgel — *Les Rythmes dans l'Histoire (2e éd.)* (Éditions « Servir », Besançon). Nous avons rendu compte de ce livre lorsque parut sa première édition (no d'octobre 1937) ; à cette époque, l'auteur, comme il l'indique du reste dans l'avant-propos de la nouvelle édition, ne connaissait presque rien des données traditionnelles sur les cycles, si bien que c'est en somme par une heureuse rencontre qu'il était arrivé à en retrouver quelques-unes en partant d'un point de vue tout « empirique », et notamment à soupçonner l'importance de la précession des équinoxes. Les quelques remarques que nous fîmes alors eurent pour conséquence de l'orienter vers des études plus approfondies, ce dont nous ne pouvons certes que nous féliciter, et nous devons lui exprimer nos remerciements de ce qu'il veut bien dire à ce sujet en ce qui nous concerne. Il a donc modifié et complété son ouvrage sur de nombreux points, ajoutant quelques chapitres ou paragraphes nouveaux, dont un sur l'historique de la question des cycles, corrigeant diverses inexactitudes, et supprimant les considérations douteuses qu'il avait tout d'abord acceptées sur la foi d'écrivains occultistes, faute de pouvoir les comparer avec des données plus authentiques. Nous regrettons seulement qu'il ait oublié de remplacer par les nombres exacts 540 et 1080 ceux de 539 et 1078 ans, ce que semblait pourtant annoncer l'avant-propos, et d'autant plus que, par contre, il a bien rectifié en 2160 celui de 2156 ans, ce qui introduit un certain désaccord apparent entre les chapitres qui se rapportent respectivement à ces divers cycles multiples l'un de l'autre. Il est quelque peu fâcheux aussi qu'il ait conservé les expressions d'« année cosmique » et de « saison cosmique » pour désigner des périodes d'une durée beaucoup trop restreinte pour qu'elles puissent s'y appliquer véritablement (celles précisément de 2160 et de 540 ans), et qui seraient plutôt seulement, si l'on veut, des « mois » et des « semaines », d'autant plus que le nom de « mois » conviendrait en somme assez bien pour le parcours d'un signe zodiacal dans le mouvement de précession des équinoxes, et que, d'autre part, le nombre $540 = 77 \times 7 + 1$ a, comme celui de la septuple « semaine d'années » jubilaire ($50 = 7 \times 7 + 1$) dont il est en quelque sorte une « extension », un rapport particulier avec le septénaire. Ce sont là d'ailleurs à peu près les seules critiques de détail que nous ayons à formuler cette fois, et le livre, dans son ensemble, est fort digne d'intérêt et se distingue avantageusement de certains autres ouvrages où s'étalent, à propos des théories cycliques, des prétentions beaucoup plus ambitieuses et assurément bien peu justifiées ; il se borne naturellement à la considération de ce qu'on peut appeler les « petits cycles » historiques, et cela dans le cadre des seules civilisations occidentales et méditerranéennes, mais nous savons que M. Georgel prépare actuellement, dans le même ordre d'idées, d'autres travaux d'un caractère plus général, et nous souhaitons qu'il puisse bientôt les mener également à bonne fin.

Émile Ruir — *Nostradamus, ses Prophéties, 1948-2023* (Éditions Médicis, Paris). Nous avons déjà parlé (n° d'octobre-novembre 1945) d'un autre ouvrage du même auteur, se rapportant également aux prédictions de Nostradamus, que, comme tant d'autres, il interprète suivant ses idées particulières. Dans celui-ci, à la suite d'une étude sur la vie et l'œuvre de Nostradamus, dont le meilleur, à notre avis, est constitué par les critiques qu'il adresse à quelques-uns de ses confrères, nous retrouvons en somme, avec de nouveaux développements, à peu près les mêmes idées sur l'« ère adamique », la double chronologie de l'*Épître à Henri, Roi de France Second* (qui, d'après M. Ruir, ne serait pas Henri II, mais apparemment le fameux « Grand Monarque » à venir), la série des prétendus Antéchrists « asiatiques » (il n'y en a pas moins de huit !) et des invasions conduites par eux, ce qui nous mène jusqu'en 1999, la « translation de la Terre », qui correspond sans doute à la date de 2023, bien que ce ne soit pas dit très clairement, et enfin le « Millénium », qui ne manquera pas, comme on pouvait s'y attendre, de coïncider avec l'« ère du Verseau ». Nous avons déjà dit suffisamment ce que nous pensons de tout cela, et nous ne croyons pas utile d'y insister de nouveau ; constatons seulement une fois de plus, à cette occasion, que les rêveries de ce genre paraissent malheureusement avoir toujours auprès de nos contemporains plus de succès qu'elles ne le méritent, sans quoi leurs auteurs n'éprouveraient sûrement pas le besoin de les rééditer ainsi constamment sous des formes plus ou moins variées ; et c'est bien là encore un « signe des temps » !

Shrî Aurobindo — *L'Énigme de ce Monde* (Adrien Maisonneuve, Paris). Cette brochure est la traduction d'un article écrit en anglais en 1933, en réponse à une question assez « sentimentale » posée par Maurice Magre sur le pourquoi de la souffrance et du mal en ce monde. Il y est très justement répondu que toutes les possibilités doivent se réaliser, et que c'est la division et la séparation qui ont donné naissance au mal, en tant que ces possibilités sont envisagées isolément les unes des autres et de leur principe ; en somme, ce que nous considérons comme le mal, c'est-à-dire comme une négation, n'est tel qu'en conséquence de notre ignorance et de notre horizon limité. Ce qui est plus contestable, c'est que Shrî Aurobindo semble admettre, non pas seulement une évolution spirituelle pour chaque être, mais aussi une évolution au sens d'une « progression » du monde dans son ensemble ; c'est là une idée qui nous semble bien moderne, et nous ne voyons pas trop comment elle peut s'accorder avec les conditions mêmes du développement de toute manifestation. D'autre part, si nous comprenons bien ce qui n'est pas exprimé d'une façon très explicite, il paraît considérer la « réalisation ascendante » comme ne se suffisant pas à elle-même et comme devant être complétée par la « réalisation descendante » ; du moins certaines expressions permettent-elles d'interpréter ainsi sa pensée ; seulement, pourquoi opposer alors la libération telle qu'il l'entend à ce qu'il appelle une « évasion hors du monde » ? Tant que l'être demeure dans le Cosmos (et par là nous n'entendons pas seulement ce monde, mais la totalité de la manifestation), si élevés que soient les états qu'il peut atteindre, ce ne sont pourtant toujours que des états conditionnés, qui n'ont aucune commune mesure avec la véritable libération ; celle-ci ne peut être obtenue dans tous les cas que par la sortie

du Cosmos, et ce n'est qu'ensuite que l'être pourra « redescendre », en apparence du moins, sans plus être aucunement affecté par les conditions du monde manifesté. En d'autres termes, la « réalisation descendante », bien loin de s'opposer à la « réalisation ascendante », la présuppose au contraire nécessairement ; il aurait été utile de le préciser de façon à ne laisser place à aucune équivoque, mais nous voulons croire que c'est là ce que Shrî Aurobindo veut dire lorsqu'il parle d'« une ascension d'où l'on ne retombe plus, mais d'où l'on peut prendre son vol dans une descente ailée de lumière, de force et d'*Ananda* ».

P. B. Saint-Hilaire et G. Monod-Herzen — *Le Message de Shrî Aurobindo et son Ashram* (Adrien-Maisonneuve, Paris). Ce petit volume, fort bien édité, est divisé en deux parties, dont la première est une sorte de résumé des principaux enseignements de Shrî Aurobindo ; il semble qu'on se soit plu à y insister surtout sur leur « adaptation aux conditions du moment », adaptation qui nous paraît décidément aller parfois un peu trop loin dans le sens des concessions à la mentalité actuelle. La seconde partie est une description de l'Ashram de Pondichéry et de ses diverses activités ; cette description et surtout les photographies qui l'accompagnent donnent aussi une impression de « modernité » qui, il faut bien le dire, est quelque peu inquiétante ; on s'aperçoit à première vue que des Européens ont passé par là…

Marie-Louise Dubouloz-Laffin — *Le Bou-Mergoud, Folklore tunisien* (G. P. Maisonneuve, Paris). Ce gros volume, illustré de dessins et de photographies, se rapporte plus spécialement, comme l'indique son sous-titre, aux « croyances et coutumes populaires de Sfax et de sa région » ; il témoigne, et ce n'est pas là son moindre mérite, d'un esprit beaucoup plus « sympathique » qu'il n'en est le plus habituellement dans ces sortes d'« enquêtes », qui, il faut bien le dire, ont trop souvent comme un faux air d'« espionnage ». C'est d'ailleurs pourquoi les « informateurs » sont si difficiles à trouver, et nous comprenons fort bien la répugnance qu'éprouvent la plupart des gens à répondre à des questionnaires plus ou moins indiscrets, d'autant plus qu'ils ne peuvent naturellement deviner les raisons d'une telle curiosité à l'égard de choses qui sont pour eux tout ordinaires. M^{me} Dubouloz-Laffin, tant par ses fonctions de professeur que par sa mentalité plus compréhensive, était certainement mieux placée que beaucoup d'autres pour obtenir des résultats satisfaisants, et l'on peut dire que, d'une façon générale, elle a fort bien réussi à mener à bonne fin la tâche qu'elle s'était assignée. Ce n'est pas à dire cependant que tout soit ici sans défauts, et cela était sans doute inévitable dans une certaine mesure ; à notre avis, l'un des principaux est de sembler présenter comme ayant un caractère purement régional bien des choses qui sont en réalité communes, soit à toute l'Afrique du Nord, soit même au monde islamique tout entier. D'autre part, dans certains chapitres, ce qui concerne les éléments musulmans et juifs de la population se trouve mêlé d'une façon quelque peu confuse ; il aurait été utile, non seulement de le séparer plus nettement, mais aussi, pour ce qui est des Juifs tunisiens, de marquer une distinction entre ce qui leur appartient en propre et ce qui n'est chez eux qu'emprunts au milieu musulman qui

les entoure. Une autre chose qui n'est assurément qu'un détail secondaire, mais qui rend la lecture du livre un peu difficile, c'est que les mots arabes y sont donnés avec une orthographe vraiment extraordinaire, qui représente manifestement une prononciation locale entendue et notée d'une manière très approximative ; même si l'on jugeait à propos de conserver ces formes bizarres, quoique nous n'en voyions pas très bien l'intérêt, il aurait du moins été bon d'indiquer à côté les formes correctes, en l'absence desquelles certains mots sont à peu près méconnaissables. Nous ajouterons aussi quelques remarques qui se rapportent plutôt à la conception du folklore en général : on a pris l'habitude d'y faire rentrer des choses fort disparates, et cela peut se justifier plus ou moins bien suivant les cas ; mais ce qui nous paraît tout à fait inexplicable, c'est qu'on y range aussi des faits qui se sont réellement produits dans des circonstances connues, et sans que ni « croyances » ni « coutumes » y soient pour rien ; nous trouvons ici même quelques exemples de ce genre, et c'est ainsi que, notamment, nous ne voyons pas du tout à quel titre un cas récent et dûment constaté de « possession » ou de « maison hantée » peut bien relever du folklore. Une autre singularité est l'étonnement que manifestent toujours les Européens devant les choses qui, dans un milieu autre que le leur, sont tout à fait normales et courantes, à tel point qu'on n'y prête même aucune attention ; on sent même souvent que, s'ils n'ont pas eu l'occasion de les constater par eux-mêmes, ils ont beaucoup de peine à croire ce qui leur en est dit ; de cet état d'esprit aussi, nous avons remarqué çà et là quelques traces dans cet ouvrage, quoique moins accentuées que dans d'autres du même genre. Quant au contenu même du livre, la plus grande partie concerne d'abord les *jnoun* (*jinn*) et leurs interventions diverses dans la vie des humains, puis, sujet plus ou moins connexe de celui-là, la magie et la sorcellerie, auxquelles se trouve aussi incorporée la médecine ; peut-être la place accordée aux choses de cet ordre est-elle un peu excessive, et il est à regretter que, par contre, il n'y ait à peu près rien sur les « contes populaires », qui pourtant ne doivent pas manquer dans la région étudiée aussi bien que partout ailleurs, car il nous semble que c'est là, en définitive, ce qui fait le fond même du véritable folklore entendu dans son sens le plus strict. La dernière partie, consacrée aux « marabouts », est plutôt sommaire, et c'est certainement la moins satisfaisante, même au simple point de vue « documentaire » ; il est vrai que, pour plus d'une raison, ce sujet était probablement le plus difficile à traiter ; mais du moins n'y retrouvons-nous pas le fâcheux préjugé, trop répandu chez les Occidentaux, qui veut qu'il s'agisse là de quelque chose d'étranger à l'Islam, et qui s'efforce même d'y découvrir, ce à quoi il est toujours possible d'arriver avec un peu d'imagination « érudite », des vestiges de nous ne savons trop quels cultes disparus depuis plusieurs millénaires.

LES REVUES

— Le *Speculative Mason* (n° de juillet 1948) contient une série d'études sur les divers symboles figurant dans le *Tracing Board* du 1er degré ; elle est précédée d'un exposé historique, auquel sont jointes quelques indications intéressantes concernant le rituel opératif. De cet exposé, il résulte notamment que la forme adoptée

actuellement en Angleterre pour le *Tracing Board* est en somme assez récente, puisqu'elle ne date que de 1849 ; antérieurement, il semble qu'il y ait eu une assez grande variété dans les dessins employés par les différentes Loges, bien que naturellement les symboles principaux s'y soient toujours retrouvés d'une façon constante. L'auteur déplore avec juste raison que les interprétations purement « moralisantes », qui ont acquis une sorte d'autorité par le fait de leur incorporation aux rituels imprimés, soient devenues par là même un empêchement à toute recherche d'une explication d'ordre plus ésotérique. — Nous mentionnerons aussi le début d'un article intitulé *On asking questions* ; il ne s'agit pas là de questions à poser extérieurement, mais d'un effort de concentration qui doit nous amener à trouver les réponses en nous-mêmes, car « la semence de la sagesse est en nous et sa croissance s'opère de l'intérieur à l'extérieur », et, comme l'enseigne la *Bhagavad-Gîtâ,* tout est compris dans la véritable connaissance spirituelle, qui n'est en définitive rien d'autre que la connaissance du « Soi ».

— Nous avons reçu la première année (de septembre 1947 à juin 1948) de la revue *Masonic Light*, publiée à Montréal ; il s'y trouve surtout des recherches historiques, dont la plupart se rapportent à la question assez obscure et controversée des origines de la Maçonnerie au Canada, mais qui, malgré ce caractère plutôt « local », n'en sont pas moins dignes d'intérêt. Par contre, nous avons remarqué l'absence à peu près complète d'articles touchant plus ou moins directement au symbolisme, et nous nous demandons quelles peuvent bien être les raisons de cette lacune un peu étonnante. D'autre part, les rédacteurs de cette revue constatent avec regret l'ignorance générale de tout ce qui concerne la Maçonnerie des autres pays, et ils se proposent de tâcher de remédier à ce fâcheux état de choses, qui d'ailleurs n'est certes pas particulier au Canada ; ils auront sans doute fort à faire à cet égard, à en juger par des notes diverses et plus ou moins contradictoires, notamment au sujet de la Maçonnerie française, qui donnent l'impression qu'on a bien de la peine à se faire sur celle-ci des idées tant soit peu exactes. À ce propos, signalons, à un point de vue plus général, le grand intérêt qu'il y aurait à étudier d'un peu près la question, que nous trouvons mentionnée ici incidemment, et qui semble d'ailleurs fort difficile à éclaircir complètement, de l'existence de la Maçonnerie en France avant la date communément admise de 1725, et ce que pouvait bien être en réalité un « rite écossais » qui, au dire de certains, y aurait été établi dès 1688 ; cela donnerait peut-être l'explication de certaines particularités des rituels français, qui ne peuvent sûrement pas provenir de ceux qui étaient pratiqués par la Grande Loge d'Angleterre. Notons encore un détail assez amusant : c'est l'étonnement manifesté en apprenant l'existence du Martinisme, qui pourtant n'a jamais été quelque chose de très caché, par la découverte fortuite à Montréal d'un rituel de la branche américaine du D^{r} Blitz ; et, puisqu'une question est posée à ce propos sur la signification du nom d'Éliphas Lévi, nous pouvons y répondre bien facilement : c'est, non pas une traduction, mais tout simplement une « hébraïsation » par équivalence phonétique approximative, de ses prénoms Alphonse-Louis ; quant à *Zahed* (et non *Zaheb*), c'est la traduction de Constant (et non Contant) qui était son nom de famille ; il n'y a donc là rien de bien énigmatique.

— Dans *Atlantis* (n° de septembre 1948), M. Paul Le Cour (il s'est décidé pour cette fois à signer d'une façon « normale »), se mettant *À la recherche d'une doctrine*, la commence par un prétendu exposé du *Brâhmanisme*, qui, comme on pouvait s'y attendre de sa part, n'en est en réalité qu'une odieuse caricature ; outre les fantaisies habituelles sur la « race aryenne » ou « arganne » et sur *Aor-Agni*, il y a là à peu près autant d'erreurs que de mots, et il y en a même par surcroît quelques-unes qui ne se rapportent pas au Brâhmanisme, témoin cette assertion vraiment énorme que « les Soufis sont les tenants du Mazdéisme » ! Le but principal de ce beau travail semble être, non seulement de dénigrer l'Inde une fois de plus, mais plus particulièrement de persuader à ses lecteurs qu'elle a tout emprunté à l'Occident, surtout à la Grèce et… au Christianisme nestorien ; il n'en est évidemment pas à un anachronisme près. Tout cela ne mérite certainement pas qu'on s'arrête à le relever en détail, et ce serait franchement risible si, au fond, il n'était pas plutôt triste de voir s'étaler ainsi tant de haineuse incompréhension. En ce qui nous concerne, nous devons constater que, malgré toutes nos rectifications, il s'obstine à nous attribuer, pour la vingtième fois peut-être, une phrase, toujours la même, que nous n'avons jamais écrite ; dans ces conditions, est-il encore possible d'admettre qu'il le fait avec une entière bonne foi ? Au surplus, nous devons encore lui signifier expressément que nous n'avons jamais entendu nous faire le « propagateur » de quoi que ce soit, et aussi que nous n'avons jamais eu aucun « disciple ». Dans un compte rendu dérisoire du livre de notre collaborateur F. Schuon (il s'est encore amusé, suivant son habitude, à compter les mots de certaines phrases !) il a laissé échapper une affirmation qu'il est bon d'enregistrer : il écrit que « l'intuition intellectuelle, c'est l'esprit d'invention, la technique, l'instinct des insectes, des castors » (combien tout cela est « intellectuel » en effet !), ce qui revient à dire que, en dépit de toutes nos explications précises, il la confond purement et simplement avec l'intuition bergsonienne, ou qu'il confond le supra-rationnel avec l'infra-rationnel ; cela seul ne suffit-il pas à donner assez exactement la mesure de la compréhension dont il est capable ? Voilà quelqu'un qui est vraiment bien qualifié pour dénoncer chez les autres de prétendues « erreurs »… qui n'en sont que pour ceux qui, comme lui, ignorent totalement le véritable sens des doctrines traditionnelles !

— Nous avons reçu les trois premiers numéros d'un bulletin polycopié intitulé *Ogam*, qui est l'organe des « Amis de la Tradition Celtique » ; cette publication est la conséquence d'une scission survenue parmi les rédacteurs de *Kad* à la suite de ce dont nous avons parlé récemment (voir n° de juillet-août 1948) : ceux d'entre eux qui ont voulu prendre une attitude nettement traditionnelle n'ont pas été suivis par les autres, et ce sont eux qui ont fondé ce nouveau bulletin ; nous leur souhaitons de trouver bientôt les moyens d'en améliorer la présentation un peu « rudimentaire ». Nous y noterons plus particulièrement une étude sur la constitution de l'homme d'après les données de la tradition celtique comparée avec celles de la tradition hindoue, ainsi que des traductions de textes irlandais et le début d'études sur la mythologie celtique qui promettent d'être intéressantes ; mais peut-être, pour ces dernières, s'appuie-t-on avec un peu trop de confiance sur les travaux de M.

Georges Dumézil, qui nous paraissent contenir bien des vues assez contestables et ne s'accordant pas entièrement avec le point de vue traditionnel.

— Les *Études Carmélitaines* ont fait paraître, dans le courant de l'année 1948, un numéro spécial sur *Satan* ; c'est un gros volume qui comprend exactement 666 pages, nombre qui, en l'occurrence, semble bien avoir été voulu expressément. Il y a là-dedans des choses qui procèdent de points de vue très divers et qui sont d'un intérêt assez inégal ; quand il s'agit de considérations purement théologiques, il n'y a naturellement rien à redire, mais, dans les articles dont le caractère est surtout historique ou exégétique, on sent trop souvent une influence assez marquée de certaines idées modernes. Il en est pourtant un où nous avons trouvé des réflexions très justes sur le matérialisme de fait qui empêche tant de nos contemporains, même parmi ceux qui se disent « croyants », de penser sérieusement à l'existence des choses invisibles, et sur « l'impression de gêne et de désagrément que cause l'idée de l'existence du Diable au commun des hommes d'aujourd'hui », d'où une tendance de plus en plus prononcée à « minimiser » ce sujet ou même à le passer entièrement sous silence ; et ce qui est vraiment curieux, c'est que l'auteur de cet article n'est pas un religieux, mais un professeur de la Sorbonne. — Une étude sur *L'adversaire du Dieu bon chez les primitifs* contient des renseignements assez intéressants, quoique la classification des civilisations dites « primitives » qui y est adoptée nous paraisse appeler bien des réserves. En tout cas, ce que nous ne pouvons qu'approuver, c'est la façon dont y sont dénoncées les confusions auxquelles donne souvent lieu l'usage ou plutôt l'abus du nom de « diable », qui, correspondant à une notion bien déterminée, ne saurait, même lorsqu'il s'agit réellement d'entités maléfiques, être appliqué indistinctement dans tous les cas. Malheureusement, il n'est pas bien sûr que tous les collaborateurs de la revue soient eux-mêmes indemnes de ces confusions ; les légendes qui ont été mises à certaines illustrations nous font même craindre que quelques-uns d'entre eux n'aillent jusqu'à partager l'erreur grossière des voyageurs mal informés et incompréhensifs qui prennent pour des « diables » les divinités « terribles » du *Mahâyâna* ! — Signalons aussi une autre étude, *Le Prince des Ténèbres en son royaume*, qui contient la traduction de curieux textes manichéens ; il nous semble qu'il y aurait surtout intérêt à les examiner au point de vue de leur symbolisme, ce que n'a guère fait l'auteur ; ils sont d'ailleurs fort loin d'être clairs, et on a l'impression que ces fragments ne nous sont parvenus que dans un état bien défectueux et même plutôt désordonné ; au fond, saura-t-on jamais exactement ce que fut en réalité le Manichéisme ? — Nous passerons sur ce qui se rapporte à des « diableries » diverses, procès de sorcellerie, cas de possession et de pseudo-possession ; nous mentionnerons seulement, à titre de curiosité, la reproduction de quelques documents inédits concernant l'abbé Boullan, suivie d'une double étude graphologique et psychiatrique. Mais, à propos de psychiatrie, que dire de la place qu'on a cru devoir faire par ailleurs à la psychanalyse, à tel point qu'on va jusqu'à parler (nous voulons croire du moins que ce n'est qu'en un sens figuré) d'une « psychanalyse du diable » ? Voilà encore une infiltration de l'esprit moderne qui nous paraît particulièrement inquiétante ; et, quand on associe à l'avènement de

cette psychiatrie suspecte « le développement de l'esprit critique », avec une intention visiblement bienveillante, cela non plus n'est pas fait pour nous rassurer… Quant aux articles qui touchent à l'art et à la littérature, ils donnent, dans leur ensemble, une impression plutôt confuse, et beaucoup des considérations qu'ils contiennent ne se rattachent à la véritable question du satanisme que d'une façon assez détournée. Une chose qui nous a étonné, c'est que, au sujet de l'action de Satan dans le monde actuel, on n'ait guère trouvé à parler que d'Hitler et du national-socialisme ; il y aurait eu pourtant fort à dire sur l'influence de la contre-initiation et de ses agents directs ou indirects ; mais, à cet égard, nous trouvons seulement, dans une note de la rédaction, quelques lignes consacrées incidemment au sinistre « magicien noir » Aleister Crowley, dont on a annoncé la mort vers la fin de 1947 ; c'est vraiment bien peu… — Ce qui doit retenir davantage notre attention, c'est une longue étude (si longue qu'il semblerait qu'on ait voulu en faire la partie principale de ce volume) intitulée *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne*, dont l'auteur, M. Albert Frank-Duquesne, est en même temps un des collaborateurs des *Cahiers du Symbolisme Chrétien* dont nous avons parlé récemment (n° de septembre 1948), et précisément celui qui nous a attribué gratuitement une attitude « aux antipodes de l'esprit chrétien ». Ici encore, tout en nous adressant des éloges quelque peu équivoques et, si l'on peut dire, « à double tranchant », il a éprouvé le besoin de s'en prendre à nous à propos de ce que nous avons dit du symbolisme « ambivalent » du serpent, dont il se donne beaucoup de peine pour essayer de nier l'aspect bénéfique ; il semblerait vraiment qu'il n'ait jamais entendu parler du serpent pris comme symbole du Christ, ni de l'amphisbène qui, dans l'ancien symbolisme chrétien, réunit les deux aspects opposés ; quel dommage que le fâcheux accident survenu à l'édition du *Bestiaire* de L. Charbonneau-Lassay nous empêche (momentanément, espérons-le) de l'y renvoyer ! Son travail, d'une façon générale, est d'ailleurs fort érudit (il a même voulu y mettre trop de choses, parmi lesquelles nous reconnaissons bien volontiers qu'il en est d'excellentes, comme par exemple la mise au point de la question des « purs esprits »), mais d'une érudition qui n'est peut-être pas toujours parfaitement sûre, ce qu'on ne peut pas, à vrai dire, reprocher trop sévèrement à quelqu'un qui se déclare lui-même « autodidacte quasiment complet »… Mais il a dû lire beaucoup d'ouvrages occultistes, et probablement aussi fréquenter certains milieux de la même catégorie, et il a le tort d'accepter de confiance toutes les informations plus ou moins bizarres qu'il a pu y recueillir. C'est ainsi qu'il attribue aux « Rose-Croix » des théories qui sont tout simplement le fait de quelques pseudo-rosicruciens modernes du genre de Steiner ou de Max Heindel, ce qui n'est certes pas la même chose ; de même, il n'hésite pas à qualifier à maintes reprises de « traditions initiatiques » des fantaisies occultistes et théosophistes qui n'ont assurément rien de traditionnel ni d'initiatique ; il paraît avoir été notamment fasciné par les « Seigneurs de la Flamme » de M^me^ Blavatsky, et, pour comble de disgrâce, il va même, dans un de ces cas, jusqu'à se référer aux « Polaires » et à leur fantasmagorique *Asia Mysteriosa* ! Il faut nous borner, mais nous ne pouvons cependant pas nous dispenser de citer encore, dans le même ordre d'idées, un autre exemple tout à fait typique : il assure, sur la foi de quelqu'un dont nous croyons

plus charitable de ne pas redire le nom, bien que lui-même l'écrive en toutes lettres, avoir connu « le cas de deux victimes de l'Agartha, foudroyées à distance après avertissements » ; quelle étrange idée ces gens se font-ils donc de l'Agartha, et ne la confondraient-ils pas avec ces « parodies » des plus suspectes qu'on voit surgir de temps à autre et dans lesquelles le charlatanisme se complique souvent de choses bien pires et autrement dangereuses ? En lisant de pareilles histoires, qui ne font que trop bien le jeu des « contrefacteurs » de toute sorte, car ils ne peuvent rien souhaiter de mieux que de voir admettre ainsi leurs prétentions sans fondement, on se croirait presque revenu aux beaux temps de la défunte *R. I. S. S.* ! On peut d'ailleurs se demander s'il y a vraiment là autant de naïveté qu'il le semblerait à première vue, ou si tout cela ne fait pas plutôt partie intégrante de ces nouvelles confusions qu'on cherche à répandre au sujet de l'ésotérisme et que nous avons dénoncées en ces derniers temps (et nos lecteurs pourront maintenant comprendre encore mieux les raisons que nous avions de le faire). Ce qui est encore plus singulier que tout le reste, et aussi plus nettement significatif au même point de vue, c'est la façon dont l'auteur s'attaque à *Metatron*, qu'il prétend avoir été « substitué » à *Memra* et qu'il veut lui opposer, déclarant qu'« il faut choisir » entre les deux, comme s'il ne s'agissait pas de deux principes tout différents et qui ne se situent même pas au même niveau ; il y a là tout un paragraphe qui serait à examiner presque mot par mot si nous en avions le loisir, car c'est certainement celui qui « éclaire » le plus complètement les intentions qui se cachent sous tout cela. La traduction de *Sâr ha-ôlam* par « Prince de *ce* monde » est une véritable énormité, contre laquelle nous avons eu bien soin de mettre expressément en garde, et M. Frank-Duquesne ne peut évidemment pas l'ignorer, puisque, quelques lignes plus loin, il cite le *Roi du Monde* ; mais précisément, cette citation s'accompagne d'une énumération hétéroclite de « sectes secrètes », qui se termine par une mention d'« affiliés de l'Agartha », (c'est décidément une obsession) dont nous voudrions bien savoir à qui ou à quoi elle peut se rapporter en réalité… Nous ne pouvons aucunement admettre ces assimilations et ces insinuations plus que tendancieuses, ni les laisser passer sans protester énergiquement ; ce n'est pas entre *Memra* et *Metatron*, mais c'est entre l'ésotérisme et ses contrefaçons plus ou moins grossières qu'« il faut choisir » ; nous savons bien que M. Frank-Duquesne et ses collaborateurs éluderont toujours toute explication nette en disant que « mentionner et citer n'est pas synonyme d'approuver et d'entériner », ce qui les dispense (ils le croient du moins) de laisser voir le fond de leur pensée ; mais tous les gens de bonne foi qui connaissent notre œuvre n'auront sûrement pas besoin de plus de précisions pour savoir à quoi s'en tenir sur de pareils procédés !

Études Traditionnelles — N° 274, p. 53-58, mars 1949

SILENCE ET SOLITUDE

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et dans toutes les tribus sans exception, il existe, outre les rites de divers genres qui ont un caractère collectif, la pratique d'une adoration solitaire et silencieuse, qui est considérée comme la plus profonde et celle qui est de l'ordre le plus élevé[1]. Les rites collectifs, en effet, ont toujours, à un degré ou à un autre, quelque chose de relativement extérieur ; nous disons à un degré ou à un autre, parce que, à cet égard, il faut naturellement, là comme dans toute autre tradition, faire une différence entre les rites qu'on pourrait qualifier d'exotériques, c'est-à-dire ceux auxquels tous participent indistinctement, et les rites initiatiques. Il est d'ailleurs bien entendu que, loin d'exclure ces rites ou de s'y opposer d'une façon quelconque, l'adoration dont il s'agit s'y superpose seulement comme étant en quelque sorte d'un autre ordre ; et il y a même tout lieu de penser que pour être vraiment efficace et produire des résultats effectifs, elle doit présupposer l'initiation comme une condition nécessaire[2].

Au sujet de cette adoration, on a parfois parlé de « prière », mais cela est évidemment inexact, car il n'y a là aucune demande, de quelque nature qu'elle puisse être ; les prières, formulées généralement dans des chants rituels, ne peuvent d'ailleurs s'adresser qu'aux diverses manifestations divines[3], et nous allons voir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit ici en réalité. Il serait certainement beaucoup plus juste de parler d'« incantation », en prenant ce mot dans le sens que nous avons défini ailleurs[4] ; on pourrait également dire que c'est une « invocation », en l'entendant dans un sens exactement comparable à celui du *dhikr* dans la tradition islamique, mais en précisant que c'est essentiellement une invocation silencieuse et tout intérieure[5]. Voici ce qu'écrit à ce sujet Ch. Eastman[6] : « L'adoration du Grand Mystère était silencieuse, solitaire, sans complication intérieure ; elle était silencieuse parce que tout discours est

[1] Les renseignements que nous utilisons ici sont empruntés principalement à l'ouvrage de M. Paul Coze, *L'Oiseau-Tonnerre*, d'où nous tirons également nos citations. Cet auteur fait preuve d'une remarquable sympathie à l'égard des Indiens et de leur tradition ; la seule réserve qu'il y aurait lieu de faire, c'est qu'il paraît assez fortement influencé par les conceptions « métapsychistes », ce qui affecte visiblement quelques-unes de ses interprétations et entraîne notamment parfois une certaine confusion entre le psychique et le spirituel ; mais cette considération n'a d'ailleurs pas à intervenir dans la question dont nous nous occupons ici.

[2] Il va de soi que, ici comme toujours, nous entendons l'initiation exclusivement dans son véritable sens, et non pas dans celui où les ethnologues emploient abusivement ce mot pour désigner les rites d'agrégation à la tribu ; il faudrait avoir bien soin de distinguer nettement ces deux choses, qui en fait existent l'une et l'autre chez les Indiens.

[3] Ces manifestations divines semblent, dans la tradition des Indiens, être le plus habituellement réparties suivant une division quaternaire, conformément à un symbolisme cosmologique qui s'applique à la fois aux deux points de vue macrocosmique et microcosmique.

[4] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV.

[5] Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que certaines *turuq* islamiques, notamment celle des *Naqshabendiyah*, pratiquent aussi un *dhikr* silencieux.

[6] Ch. Eastman, cité par M. Paul Coze, est un Sioux d'origine, qui paraît, malgré une éducation « blanche », avoir bien conservé la conscience de sa propre tradition ; nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'un tel cas est en réalité loin d'être aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire quand on s'en tient à certaines apparences tout extérieures.

nécessairement faible et imparfait, aussi les âmes de nos ancêtres atteignaient Dieu dans une adoration sans mots ; elle était solitaire parce qu'ils pensaient que Dieu est plus près de nous dans la solitude, et les prêtres n'étaient point là pour servir d'intermédiaires entre l'homme et le Créateur[1] ». Il ne peut pas, en effet, y avoir d'intermédiaires en pareil cas, puisque cette adoration tend à établir une communication directe avec le Principe suprême, qui est désigné ici comme le « Grand Mystère ».

Non seulement ce n'est que dans et par le silence que cette communication peut être obtenue, parce que le « Grand Mystère » est au delà de toute forme et de toute expression, mais le silence lui-même « est le Grand Mystère » ; comment faut-il entendre au juste cette affirmation ? D'abord, on peut rappeler à ce propos que le véritable « mystère » est essentiellement et exclusivement l'inexprimable, qui ne peut évidemment être représenté que par le silence[2] ; mais, de plus, le « Grand Mystère » étant le non-manifesté, le silence lui-même, qui est proprement un état de non-manifestation, est par là comme une participation ou une conformité à la nature du Principe suprême. D'autre part, le silence, rapporté au Principe, est, pourrait-on dire, le Verbe non proféré ; c'est pourquoi « le silence sacré est la voix du Grand Esprit », en tant que celui-ci est identifié au Principe même[3] ; et cette voix, qui correspond à la modalité principielle du son que la tradition hindoue désigne comme *parâ* ou non-manifestée[4], est la réponse à l'appel de l'être en adoration : appel et réponse également silencieux, étant une aspiration et une illumination purement intérieures l'une et l'autre.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'ailleurs que le silence soit en réalité quelque chose de plus que la simple absence de toute parole ou de tout discours, fussent-ils formulés seulement d'une façon toute mentale ; et, en effet, ce silence est essentiellement, pour les Indiens, « le parfait équilibre des trois parties de l'être », c'est-à-dire de ce qu'on peut, dans la terminologie occidentale, désigner comme l'esprit, l'âme et le corps, car l'être tout entier, dans tous les éléments qui le constituent, doit participer à l'adoration pour qu'un résultat pleinement valable puisse en être obtenu. La nécessité de cette condition d'équilibre est facile à comprendre, car l'équilibre est, dans la manifestation même, comme l'image ou le reflet de l'indistinction principielle du non-manifesté, indistinction qui est bien représentée aussi par le silence, de sorte qu'il n'y a aucunement lieu de s'étonner de l'assimilation qui est ainsi établie entre celui-ci et l'équilibre[5].

---

[1] Le dernier mot, dont l'emploi est sans doute dû uniquement ici aux habitudes du langage européen, n'est certainement pas exact si l'on veut aller au fond des choses, car, en réalité, le « Dieu créateur » ne peut proprement trouver place que parmi les aspects manifestés du Divin.

[2] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVII.

[3] Nous faisons cette restriction parce que, dans certains cas, l'expression de « Grand Esprit », ou ce qu'on traduit ainsi, apparaît aussi comme étant seulement la désignation particulière d'une des manifestations divines.

[4] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.

[5] Il est à peine besoin de rappeler que l'indistinction principielle dont il s'agit ici n'a rien de commun avec ce qu'on peut aussi désigner par le même mot pris dans un sens inférieur, nous voulons dire la pure potentialité indifférenciée de la *materia prima*.

Quant à la solitude, il convient de remarquer tout d'abord que son association avec le silence est en quelque sorte normale et même nécessaire, et que, même en présence d'autres êtres, celui qui fait en lui le silence parfait s'isole forcément d'eux par là même ; du reste, silence et solitude sont aussi impliqués également l'un et l'autre dans la signification du terme sanscrit *mauna*, qui est sans doute, dans la tradition hindoue, celui qui s'applique le plus exactement à un état tel que celui dont nous parlons présentement[1]. La multiplicité, étant inhérente à la manifestation, et s'accentuant d'autant plus, si l'on peut dire, qu'on descend à des degrés plus inférieurs de celle-ci, éloigne donc nécessairement du non-manifesté ; aussi l'être qui veut se mettre en communication avec le Principe doit-il avant tout faire l'unité en lui-même, autant qu'il est possible, par l'harmonisation et l'équilibre de tous ses éléments, et il doit aussi, en même temps, s'isoler de toute multiplicité extérieure à lui. L'unification ainsi réalisée, même si elle n'est encore que relative dans la plupart des cas, n'en est pas moins, suivant la mesure des possibilités actuelles de l'être, une certaine conformité à la « non-dualité » du Principe ; et, à la limite supérieure, l'isolement prend le sens du terme sanscrit *kaivalya*, qui, exprimant en même temps les idées de perfection et de totalité, en arrive, quand il a toute la plénitude de sa signification, à désigner l'état absolu et inconditionné, celui de l'être qui est parvenu à la Délivrance finale.

À un degré beaucoup moins élevé que celui-là, et qui n'appartient même encore qu'aux phases préliminaires de la réalisation, on peut faire remarquer ceci : là où il y a nécessairement dispersion, la solitude, en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité et qu'elle coïncide avec une certaine unité, est essentiellement concentration ; et l'on sait quelle importance est donnée effectivement à la concentration, par toutes les doctrines traditionnelles sans exception, en tant que moyen et condition indispensable de toute réalisation. Il nous paraît peu utile d'insister davantage sur ce dernier point, mais il est une autre conséquence sur laquelle nous tenons encore à appeler plus particulièrement l'attention en terminant : c'est que la méthode dont il s'agit, par là même qu'elle s'oppose à toute dispersion des puissances de l'être, exclut le développement séparé et plus ou moins désordonné de tels ou tels de ses éléments, et notamment celui des éléments psychiques cultivés en quelque sorte pour eux-mêmes, développement qui est toujours contraire à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble. Pour les Indiens, d'après M. Paul Coze, « il semble que, pour développer l'*orenda*[2], intermédiaire entre le matériel et le spirituel, il faille avant tout dominer la matière et tendre au divin » ; cela revient en somme à dire qu'ils ne considèrent comme légitime d'aborder le domaine psychique que « par en haut », les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme « par surcroît », ce qui est en effet le seul moyen d'en éviter les dangers ; et, ajouterons-nous, cela est assurément aussi loin que possible de la vulgaire « magie » qu'on leur a trop souvent attribuée, et qui est même tout ce qu'ont cru

[1] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 3e édition, chap. XXIII.

[2] Ce mot *orenda* appartient proprement à la langue des Iroquois, mais, dans les ouvrages européens, on a pris l'habitude, pour plus de simplicité, de l'employer uniformément à la place de tous les autres termes de même signification qui se rencontrent chez les divers peuples indiens : ce qu'il désigne est l'ensemble de toutes les différentes modalités de la force psychique et vitale, c'est donc à peu près exactement l'équivalent du *prâna* de la tradition hindoue et du *k'i* de la tradition extrême-orientale.

voir chez eux des observateurs profanes et superficiels, sans doute parce qu'eux-mêmes n'avaient pas la moindre notion de ce que peut être la véritable spiritualité.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 275, p. 101-106, avril-mai 1949

TRAVAIL INITIATIQUE COLLECTIF ET « PRÉSENCE » SPIRITUELLE

Il est des formes initiatiques dans lesquelles, par leur constitution même, le travail collectif tient une place en quelque sorte prépondérante ; nous ne voulons pas dire par là, bien entendu, qu'il puisse jamais se substituer au travail personnel et purement intérieur de chacun ou en dispenser d'une façon quelconque, mais du moins constitue-t-il en pareil cas un élément tout à fait essentiel, tandis qu'ailleurs il peut être très réduit ou même entièrement inexistant. Le cas dont il s'agit est notamment celui des initiations qui subsistent actuellement en Occident ; et sans doute en est-il plus généralement de même, à un degré plus ou moins accentué, dans toutes les initiations de métier, où qu'elles se rencontrent, car il y a là quelque chose qui paraît être inhérent à leur nature même. À ceci se rapporte par exemple un fait tel que celui, auquel nous avons fait allusion dans une récente étude en ce qui concerne la Maçonnerie[1], d'une « communication » ne pouvant être effectuée que par le concours de trois personnes, de telle sorte qu'aucune d'elles ne possède à elle seule le pouvoir nécessaire à cet effet ; nous pouvons citer également, dans le même ordre d'idées, la condition de la présence d'un certain nombre minimum d'assistants, sept par exemple, pour qu'une initiation puisse avoir lieu valablement, tandis qu'il est d'autres initiations où la transmission, ainsi que cela se rencontre fréquemment dans l'Inde en particulier, s'opère simplement d'un maître à un disciple sans le concours de personne d'autre. Il va de soi qu'une telle différence de modalités doit entraîner des conséquences également différentes dans tout l'ensemble du travail initiatique ultérieur ; et, parmi ces conséquences, il nous paraît surtout intéressant d'examiner de plus près celle qui se rapporte au rôle du *Guru* ou de ce qui en tient lieu.

Dans le cas où la transmission initiatique est effectuée par une seule personne, celle-ci assume par là même la fonction de *Guru* vis-à-vis de l'initié ; peu importe ici que ses qualifications à cet égard soient plus ou moins complètes et que, comme il arrive souvent en fait, elle ne soit capable de conduire son disciple que jusqu'à tel ou tel stade déterminé ; le principe n'en est pas moins toujours le même : le *Guru* est là dès le point de départ, et il ne saurait y avoir aucun doute sur son identité. Dans l'autre cas, au contraire, les choses se présentent d'une façon beaucoup moins simple et moins évidente, et on peut légitimement se demander où est en réalité le *Guru* ; sans doute, tout « maître » peut toujours, quand il instruit un « apprenti », en tenir la place en un certain sens et dans une certaine mesure, mais ce n'est jamais que d'une façon très relative, et, si même celui qui accomplit la transmission initiatique n'est proprement qu'un *upaguru*, ainsi que nous l'avons expliqué

[1] Voir *Parole perdue et mots substitués*, dans le n° de décembre 1948.

ailleurs[1], à plus forte raison en sera-t-il de même de tous les autres ; d'ailleurs, on ne trouve là rien qui ressemble à la relation exclusive du disciple à un *Guru* unique, qui est une condition indispensable pour qu'on puisse employer ce terme dans son véritable sens. En fait, il ne semble pas que, dans de telles initiations, il y ait jamais eu à proprement parler des Maîtres spirituels exerçant leur fonction d'une façon continue ; s'il y en a eu, ce qui évidemment ne peut être exclu[2], ce n'est en somme que plus ou moins exceptionnellement, si bien que leur présence n'apparaît pas comme un élément constant et nécessaire dans la constitution spéciale des formes initiatiques dont il s'agit. Il faut cependant qu'il y ait malgré tout quelque chose qui en tienne lieu ; c'est pourquoi l'on doit se demander par qui ou par quoi cette fonction est remplie effectivement en pareil cas.

À cette question, on pourrait être tenté de répondre que c'est ici la collectivité elle-même, constituée par l'ensemble de l'organisation initiatique envisagée, qui joue le rôle de *Guru* ; cette réponse serait en effet suggérée assez naturellement par la remarque que nous avons faite tout d'abord sur l'importance prépondérante qui est alors accordée au travail collectif ; mais pourtant, sans qu'on puisse dire qu'elle soit entièrement fausse, elle est du moins tout à fait insuffisante. Il faut d'ailleurs bien préciser que, quand nous parlons à cet égard de la collectivité, nous ne l'entendons pas simplement comme la réunion des individus considérés dans leur seule modalité corporelle, ainsi qu'il pourrait en être s'il s'agissait d'un groupement profane quelconque ; ce que nous avons surtout en vue, c'est l'« entité psychique » collective, à laquelle certains ont donné fort improprement le nom d'« égrégore ». Nous rappellerons ce que nous avons déjà dit à ce propos en une autre occasion[3] : le « collectif » comme tel ne saurait en aucune façon dépasser le domaine individuel, puisqu'il n'est en définitive qu'une résultante des individualités composantes, ni par conséquent aller au delà de l'ordre psychique ; or, tout ce qui n'est que psychique ne peut avoir aucun rapport effectif et direct avec l'initiation puisque celle-ci consiste essentiellement dans la transmission d'une influence spirituelle, destinée à produire des effets d'ordre également spirituel, donc transcendant par rapport à l'individualité, d'où il faut évidemment conclure que tout ce qui peut rendre effective l'action d'abord virtuelle de cette influence doit nécessairement avoir un caractère supra-individuel, et par là même aussi, si l'on peut dire, supra-collectif. Du reste, il est bien entendu que ce n'est pas non plus en tant qu'individu humain que le *Guru* proprement dit exerce sa fonction, mais en tant qu'il représente quelque chose de supra-individuel dont, dans cette fonction, son individualité n'est en réalité que le support ; pour que les deux cas soient comparables, il faut donc que ce qui est ici assimilable au *Guru* soit, non pas la collectivité elle-même, mais le principe transcendant auquel elle sert de support et qui seul lui confère un caractère initiatique véritable. Ce dont il s'agit est donc ce qu'on peut appeler, au sens le plus strict du mot, une « présence » spirituelle,

[1] Voir *Guru et upaguru*, dans le n° de janvier-février 1948.
[2] Il dut nécessairement y en avoir tout au moins à l'origine même de toute forme initiatique déterminée, eux seuls ayant qualité pour réaliser l'« adaptation » requise par sa constitution.
[3] Voir *Influences spirituelles et « égrégores »*, dans le n° d'avril-mai 1947.

agissant dans et par le travail collectif même ; et c'est la nature de cette « présence » que, sans nullement prétendre traiter la question sous tous ses aspects, il nous reste à expliquer un peu plus complètement.

Dans la Kabbale hébraïque, il est dit que, lorsque les sages s'entretiennent des mystères divins, la *Shekinah* se tient entre eux ; ainsi, même dans une forme initiatique où le travail collectif ne paraît pas être, d'une façon générale, un élément essentiel, une « présence » spirituelle n'en est pas moins affirmée nettement dans le cas où un tel travail a lieu, et l'on pourrait dire que cette « présence » se manifeste en quelque sorte à l'intersection des « lignes de force » allant de l'un à l'autre de ceux qui y participent, comme si sa « descente » était appelée directement par la résultante collective qui se produit en ce point déterminé et qui lui fournit un support approprié. Nous n'insisterons pas davantage sur ce côté peut-être un peu trop « technique » de la question, et nous ajouterons seulement qu'il s'agit là plus spécialement du travail d'initiés qui sont déjà parvenus à un degré avancé de développement spirituel, contrairement à ce qui a lieu dans les organisations où le travail collectif constitue la modalité habituelle et normale dès le début ; mais, bien entendu, cette différence ne change rien au principe même de la « présence » spirituelle.

Ce que nous venons de dire doit, d'autre part, être rapproché de cette parole du Christ : « Lorsque deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux » ; et ce rapprochement est particulièrement frappant quand on sait quelle relation étroite existe entre le Messie et la *Shekinah*[1]. Il est vrai que, selon l'interprétation courante, ceci concernerait simplement la prière ; mais, si légitime que soit cette application dans l'ordre exotérique, il n'y a aucune raison pour s'y limiter exclusivement et pour ne pas envisager aussi une autre signification plus profonde, qui par là même sera vraie *a fortiori* ; ou du moins il ne saurait y avoir à cela d'autre raison que la limitation du point de vue exotérique lui-même, pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas le dépasser. Nous devons aussi appeler tout spécialement l'attention sur l'expression « en mon nom », qui se rencontre d'ailleurs si fréquemment dans l'Évangile, car elle semble n'être plus entendue actuellement qu'en un sens fort amoindri, si même elle ne passe à peu près inaperçue ; presque personne, en effet, ne comprend plus tout ce qu'elle implique traditionnellement en réalité, sous le double rapport doctrinal et rituel. Nous avons déjà parlé quelque peu de cette dernière question en diverses occasions, et peut-être aurons-nous encore à y revenir ; pour le moment, nous voulons seulement en indiquer ici une conséquence très importante au point de vue où nous nous sommes

[1] On prétend parfois qu'il existerait une variante de ce texte, portant seulement « trois » au lieu de « deux ou trois », et certains veulent interpréter ces trois comme étant le corps, l'âme et l'esprit ; il s'agirait donc de la concentration et de l'unification de tous les éléments de l'être dans le travail intérieur, nécessaire pour que s'opère la « descente » de l'influence spirituelle au centre de cet être. Cette interprétation est assurément plausible, et, indépendamment de la question de savoir exactement quel est le texte le plus correct, elle exprime en elle-même une vérité incontestable mais, en tout cas, elle n'exclut nullement celle qui se rapporte au travail collectif ; seulement, si le nombre de trois était réellement spécifié, il faudrait admettre qu'il représente alors un minimum requis pour l'efficacité de celui-ci, ainsi qu'il en est en fait dans certaines formes initiatiques.

placé : c'est que, en toute rigueur, le travail d'une organisation initiatique doit toujours s'accomplir « au nom » du principe spirituel dont elle procède et qu'elle est destinée à manifester en quelque sorte dans notre monde[1]. Ce principe peut être plus ou moins « spécialisé », conformément aux modalités qui sont propres à chaque organisation initiatique ; mais, étant de nature purement spirituelle, comme l'exige évidemment le but même de toute initiation, il est toujours, en définitive, l'expression d'un aspect divin, et c'est une émanation directe de celui-ci qui constitue proprement la « présence » inspirant et guidant le travail initiatique collectif, afin que celui-ci puisse produire des résultats effectifs selon la mesure des capacités de chacun de ceux qui y prennent part.

René Guénon.

[1] Toute formule rituelle autre que celle qui répond à ce que nous disons ici ne peut donc, lorsqu'elle lui est substituée, être considérée que comme en représentant un amoindrissement, dû à une méconnaissance ou à une ignorance plus ou moins complète de ce que le « nom » est véritablement, et impliquant par conséquent une certaine dégénérescence de l'organisation initiatique, puisque cette substitution montre que celle-ci n'est plus pleinement consciente de la nature réelle de la relation qui l'unit à son principe spirituel.

Études Traditionnelles — N° 275, p. 126-134, avril-mai 1949

L'ÉTHER DANS LE CŒUR[1]

Nous avons fait allusion précédemment à ce que la doctrine hindoue appelle symboliquement « l'Éther dans le cœur », et nous avons indiqué que ce qui est ainsi désigné est en réalité le Principe divin qui réside, tout au moins virtuellement, au centre de tout être. Le cœur, ici comme d'ailleurs dans toutes les doctrines traditionnelles, est regardé en effet comme représentant le centre vital de l'être[2], et cela au sens le plus complet qui se puisse concevoir, car il ne s'agit pas uniquement de l'organe corporel et de son rôle physiologique, mais cette notion s'applique également, par transposition analogique, à tous les points de vue et dans tous les domaines où s'étendent les possibilités de l'être envisagé, de l'être humain par exemple, puisque son cas, par là même qu'il est le nôtre, est évidemment celui qui nous intéresse de la façon la plus directe. Plus précisément encore, le centre vital est considéré comme correspondant au plus petit ventricule du cœur ; et il est clair que ceci (où nous retrouvons d'ailleurs l'idée de « petitesse » dont nous avons parlé au sujet du grain de sénevé) prend une signification toute symbolique quand on le transpose au delà du domaine corporel ; mais il doit être bien entendu que, comme tout symbolisme vrai et authentiquement traditionnel, celui-là est fondé dans la réalité, par une relation effective existant entre le centre pris au sens supérieur ou spirituel et le point déterminé de l'organisme qui lui sert de représentation.

Pour revenir à « l'Éther dans le cœur », voici un des textes fondamentaux qui s'y rapportent : « Dans ce séjour de *Brahma* (c'est-à-dire dans le centre vital dont il vient d'être question) est un petit lotus, une demeure dans laquelle est une petite cavité (*dahara*) occupée par l'Éther (*Âkâsha*) ; on doit rechercher ce qui est dans ce lieu, et on le connaîtra[3] ». Ce qui réside ainsi en ce centre de l'être, ce n'est pas simplement l'élément éthéré, principe des quatre autres éléments sensibles, comme pourraient le croire ceux qui s'arrêteraient au sens le plus extérieur, c'est-à-dire à celui qui se réfère uniquement au monde corporel, dans lequel cet élément joue bien le rôle de principe, puisque c'est à partir de lui que, par différenciation des qualités complémentaires (devenant opposées en apparence dans leur manifestation extérieure) et rupture de l'équilibre primordial où elles étaient contenues à l'état « indistingué », se sont produites et développées toutes les choses de ce monde[4]. Seulement, ce n'est là qu'un principe relatif, comme ce monde lui-même est relatif, n'étant qu'un mode spécial de la manifestation universelle ; il n'en est pas moins

[1] Comme notre article sur *Le grain de sénevé* (n° de janvier-février 1949), celui-ci, qui devait lui faire suite, avait été écrit primitivement pour *Regnabit* ; il donne donc lieu aux mêmes remarques et, bien que la plupart des considérations qu'il contient ne soient sans doute pas entièrement nouvelles pour les lecteurs des *Études Traditionnelles*, nous avons pensé qu'il pouvait n'être pas sans intérêt pour eux de les retrouver ainsi présentées sous un jour quelque peu différent.

[2] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 8e Prapâthaka, 1er Khanda, shruti 2.

[4] Voir notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments* (n° d'août-septembre 1935).

vrai que c'est ce rôle de l'Éther, en tant que premier des éléments, qui rend possible la transposition qu'il convient d'effectuer : tout principe relatif, par là même qu'il n'en est pas moins véritablement principe dans son ordre, est une image naturelle, quoique plus ou moins lointaine, et comme un reflet du Principe absolu et suprême. Ce n'est même qu'à titre de « support » pour cette transposition que l'Éther est ici désigné, comme la fin du texte que nous avons cité l'indique expressément, puisque, s'il ne s'agissait pas d'autre chose que de ce que les mots employés expriment d'une façon littérale et immédiate, il n'y aurait évidemment rien à rechercher ; ce qui doit être recherché, c'est la réalité spirituelle qui correspond analogiquement à l'Éther, et dont celui-ci est pour ainsi dire l'expression par rapport au monde sensible. Le résultat de cette recherche, c'est ce qui est appelé proprement la « connaissance du cœur » (*hârda vidyâ*), et celle-ci est en même temps la « connaissance de la cavité » (*dahara-vidyâ*), équivalence qui se traduit en sanscrit par le fait que les mots correspondants (*hârda* et *dahara*) sont formés des mêmes lettres placées simplement dans un ordre différent ; c'est, en d'autres termes, la connaissance de ce qu'il y a de plus profond et de plus intérieur dans l'être[1].

De même que la désignation de l'Éther, les termes comme ceux de « lotus » et de « cavité » que nous rencontrons ici doivent aussi, bien entendu, être pris symboliquement ; dès lors qu'on dépasse l'ordre sensible, il ne peut d'ailleurs plus être aucunement question de localisation au sens propre du mot, ce dont il s'agit n'étant plus soumis à la condition spatiale. Les expressions qui se rapportent à l'espace, et aussi au temps, prennent alors une valeur de purs symboles ; et ce genre de symbolisme est d'ailleurs naturel et inévitable dès lors qu'on doit nécessairement faire usage d'un mode d'expression adapté à l'état humain individuel et terrestre, d'un langage qui est celui d'êtres vivant actuellement dans l'espace et dans le temps. Aussi ces deux formes, spatiale et temporelle, qui sont en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre à certains égards, sont-elles d'un emploi très général et presque constant, soit concurremment dans une même représentation, soit pour donner deux représentations différentes d'une même réalité[2] qui est pourtant, en elle-même, au delà de l'espace et du temps. Lorsqu'il est dit par exemple que l'intelligence réside dans le cœur, il va de soi qu'il ne s'agit nullement de localiser l'intelligence, de lui assigner des « dimensions » et une position déterminée dans l'espace ; il était réservé à la philosophie moderne et purement profane, avec Descartes, de poser la question, contradictoire dans les termes mêmes, d'un « siège de l'âme », et de prétendre situer celle-ci littéralement en une certaine région du cerveau ; les antiques doctrines traditionnelles n'ont assurément jamais donné lieu à de semblables confusions, et leurs interprètes autorisés ont toujours su parfaitement à quoi s'en tenir sur ce qui devait être entendu symboliquement, en faisant correspondre entre eux les divers ordres de

[1] Au sujet de la cavité ou « caverne » du cœur, considérée plus spécialement comme le « lieu » où s'accomplit la naissance de l'*Avatâra*, voir aussi *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVIII.

[2] Par exemple la représentation géométrique des états multiples de l'être et leur représentation sous la forme d'une série de « cycles » successifs.

réalités sans les mêler, et en observant strictement leur répartition hiérarchique selon les degrés de l'existence universelle. Toutes ces considérations nous paraissent d'ailleurs si évidentes que nous serions tenté de nous excuser de tant y insister ; si nous le faisons, c'est que nous savons trop bien ce que les orientalistes, dans leur ignorance des données les plus élémentaires du symbolisme, sont arrivés à faire des doctrines qu'ils étudient du dehors, sans chercher jamais à en acquérir une connaissance directe, et comment, en prenant tout dans le sens le plus grossièrement matériel, ils déforment ces doctrines jusqu'à en présenter parfois une véritable caricature ; et c'est que nous savons aussi que l'attitude de ces orientalistes n'est point quelque chose d'exceptionnel, mais qu'elle procède au contraire d'une mentalité qui est, du moins en Occident, celle de la grande majorité de nos contemporains, et qui au fond n'est rien d'autre que la mentalité spécifiquement moderne elle-même.

Le lotus a un symbolisme dont les aspects sont multiples, et nous avons déjà parlé de certains d'entre eux en d'autres occasions[1] ; dans un de ces aspects, celui auquel se réfère le texte que nous citions tout à l'heure, il est employé pour représenter les divers centres, même secondaires, de l'être humain, soit centres physiologiques (plexus nerveux notamment), soit surtout centres psychiques (correspondant à ces mêmes plexus en vertu de la liaison qui existe entre l'état corporel et l'état subtil dans le composé qui constitue proprement l'individualité humaine). Ces centres, dans la tradition hindoue, sont appelés habituellement « lotus » (*padmas* ou *kamalas*), et ils sont figurés avec différents nombres de pétales, qui tous ont également une signification symbolique, de même que les couleurs qui y sont en outre attachées (sans parler de certains sons qu'on y fait encore correspondre, et qui sont les *mantras* se rapportant à diverses modalités vibratoires, en harmonie avec les facultés spéciales qui sont régies respectivement par les centres en question et qui procèdent en quelque sorte de leur irradiation, figurée par l'épanouissement des pétales du lotus)[2] ; ils sont aussi appelés « roues » (*chakras*), ce qui, remarquons-le en passant, confirme encore la relation très étroite que nous avons indiquée ailleurs comme existant, d'une façon générale, entre le symbolisme de la roue et celui des fleurs telles que le lotus et la rose.

Une autre remarque s'impose encore avant d'aller plus loin : c'est que, dans ce cas comme dans tous les autres du même genre, on aurait le plus grand tort de croire que la considération des sens supérieurs s'oppose à l'admission du sens littéral, qu'elle annule ou détruise celui-ci, ou qu'elle le rende faux en quelque manière ; la superposition d'une pluralité de sens qui, loin de s'exclure, s'harmonisent et se complètent au contraire, est, comme nous l'avons déjà expliqué bien souvent, un caractère tout à fait général du véritable symbolisme. Si l'on se borne à envisager le monde corporel, c'est bien réellement l'Éther, en tant que premier des éléments sensibles, qui y joue le rôle « central » qu'on doit reconnaître

[1] Voir notamment *Les fleurs symboliques* (n° d'avril 1936).
[2] Sur tout ceci, voir *Kundalinî-Yoga* (n^os^ d'octobre et novembre 1933).

à tout ce qui est principe dans un ordre quelconque : son état d'homogénéité et d'équilibre parfait peut être représenté par le point primordial neutre, antérieur à toutes les distinctions et à toutes les oppositions, d'où celles-ci partent et où elles reviennent finalement se résoudre, dans le double mouvement alternatif d'expansion et de concentration, d'expiration et d'aspiration, de diastole et de systole, en lequel consistent essentiellement les deux phases complémentaires de tout processus de manifestation. Ceci se retrouve d'ailleurs très exactement dans les anciennes conceptions cosmologiques de l'Occident, où l'on a représenté les quatre éléments différenciés comme se disposant aux extrémités des quatre branches d'une croix et s'opposant ainsi deux à deux : feu et eau, air et terre, selon leur participation aux qualités fondamentales également opposées par couples : chaud et froid, sec et humide, conformément à la théorie aristotélicienne[1] ; et, dans certaines de ces figurations, ce que les alchimistes appelaient la « quintessence » (*quinta essentia*), c'est-à-dire le cinquième élément, qui n'est autre que l'Éther (premier dans l'ordre de développement de la manifestation, mais dernier dans l'ordre inverse qui est celui de la résorption ou du retour à l'homogénéité primordiale), apparaît au centre de la croix sous la forme d'une rose à cinq pétales, qui rappelle évidemment, en tant que fleur symbolique, le lotus des traditions orientales (le centre de la croix correspondant ici à la « cavité » du cœur, que ce symbolisme soit d'ailleurs appliqué au point de vue macrocosmique ou au point de vue microcosmique), tandis que, d'autre part, le schéma géométrique sur lequel elle est tracée n'est autre que l'étoile pentagrammatique ou le *pentalpha* pythagoricien[2]. C'est là une application particulière du symbolisme de la croix et de son centre, parfaitement conforme à sa signification générale telle que nous l'avons exposée ailleurs[3] ; et, en même temps, ces considérations relatives à l'Éther doivent naturellement être rapprochées aussi de la théorie cosmogonique que l'on trouve dans la Kabbale hébraïque, en ce qui concerne l'*Avir*, et que nous avons rappelée précédemment[4].

Mais, dans les doctrines traditionnelles, une théorie physique (au sens ancien de ce mot) ne peut jamais être regardée comme se suffisant à elle-même ; elle est seulement un point de départ, un « support » permettant, par le moyen des correspondances analogiques, de s'élever à la connaissance des ordres supérieurs ; c'est d'ailleurs là, on le sait, une des différences essentielles qui existent entre le point de vue de la science sacrée ou traditionnelle et celui de la science profane telle que la conçoivent les modernes. Ce qui réside dans le cœur, ce n'est donc pas seulement l'Éther au sens propre de ce mot ; en tant que le cœur est le centre de l'être humain envisagé dans son intégralité, et non pas dans sa seule modalité corporelle, ce qui est en ce centre, c'est l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*), contenant en

[1] Là-dessus encore, nous renverrons, pour plus de détails, à notre étude déjà mentionnée plus haut sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*.

[2] Nous rappellerons qu'une telle figure, d'un caractère nettement hermétique et rosicrucien, et qui est proprement celle de la *Rota Mundi*, a été placée par Leibnitz en tête de son traité *De Arte combinatoria* (voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*, avant-propos).

[3] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. VII.

[4] Voir *Le grain de sénevé* (n° de janvier-février 1949).

principe toutes les possibilités qui se développeront au cours de l'existence individuelle, comme l'Éther contient en principe toutes les possibilités de la manifestation corporelle ou sensible. Il est très remarquable, sous le rapport des concordances entre les traditions orientales et occidentales, que Dante parle aussi de « l'esprit de la vie, qui demeure dans la plus secrète chambre du cœur[1] », c'est-à-dire précisément dans cette même « cavité » dont il est question dans la doctrine hindoue ; et ce qui est peut-être le plus singulier, c'est que l'expression qu'il emploie à ce propos, *spirito della vita*, est une traduction aussi rigoureusement littérale que possible du terme sanscrit *jîvâtmâ*, dont il est cependant fort peu vraisemblable qu'il ait pu avoir connaissance par une voie quelconque.

Ce n'est pas tout : ce qui se rapporte à l'« âme vivante » comme résidant dans le cœur ne concerne, directement tout au moins, qu'un domaine intermédiaire, constituant ce qu'on peut appeler proprement l'ordre psychique (au sens originel du mot grec *psyché*), et qui ne dépasse pas la considération de l'individualité humaine comme telle ; de là, il faut donc s'élever encore à un sens supérieur, qui est le sens purement spirituel ou métaphysique ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la superposition de ces trois sens correspond exactement à la hiérarchie des « trois mondes ». Ainsi, ce qui réside dans le cœur, à un premier point de vue, c'est l'élément éthéré, mais ce n'est pas cela seulement ; à un second point de vue, c'est l'« âme vivante », mais ce n'est pas seulement cela non plus, car ce qui est représenté par le cœur est essentiellement le point de contact de l'individu avec l'Universel, ou, en d'autres termes, de l'humain avec le Divin, point de contact qui s'identifie naturellement avec le centre même de l'individualité. Par conséquent il faut faire intervenir ici un troisième point de vue, qu'on peut dire « supra-individuel », puisque, exprimant les rapports de l'être humain avec le Principe, il sort par là même des limites de la condition individuelle, et c'est à ce point de vue qu'il est dit enfin que ce qui réside dans le cœur, c'est *Brahma* même, le Principe divin dont procède et dépend entièrement toute existence, et qui, de l'intérieur, pénètre, soutient et illumine toutes choses. L'Éther aussi, dans le monde corporel, peut être considéré comme produisant tout et comme pénétrant tout, et c'est pourquoi tous les textes sacrés de l'Inde et leurs commentaires autorisés le présentent comme un symbole de *Brahma*[2] ; ce qui est désigné comme « l'Éther dans le cœur », au sens le plus élevé, c'est donc *Brahma*, et, par suite, la « connaissance du cœur », lorsqu'elle atteint son degré le plus profond, s'identifie véritablement à la « connaissance divine » (*Brahma-vidyâ*)[3].

---

[1] « In quel punto dico veracemente che lo spirito della vita, lo quale dimora nella segretissima camera del cuore… » (*Vita Nuova*, 2).

[2] « *Brahma* est comme l'Éther, qui est partout, et qui pénètre simultanément l'extérieur et l'intérieur des choses » (Sankarâchârya, *Âtmâ-Bodha*).

[3] Cette connaissance divine elle-même peut être encore de deux sortes, « non-suprême » (*apara*) ou « suprême » (*para*), correspondant respectivement au monde céleste et à ce qui est au delà des « trois mondes » ; mais cette distinction, malgré son extrême importance au point de vue de la métaphysique pure, n'a pas à intervenir dans les considérations que nous exposons présentement, non plus que celle des deux degrés différents où, corrélativement, l'« Union » elle-même peut être aussi envisagée.

Le Principe divin est d'ailleurs considéré comme résidant ainsi d'une certaine façon au centre de tout être, ce qui est conforme à ce que dit saint Jean lorsqu'il parle de « la vraie Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » ; mais cette « présence divine », assimilable à la *Shekinah* hébraïque, peut n'être que virtuelle, en ce sens que l'être peut n'en avoir pas actuellement conscience ; elle ne devient pleinement effective pour cet être que lorsqu'il en a pris conscience et l'a « réalisée » par l'« Union », entendue au sens du sanscrit *Yoga*. Alors, cet être sait, par la plus réelle et la plus immédiate de toutes les connaissances, que « l'*Âtmâ* qui réside dans le cœur », ce n'est pas simplement le *jîvâtmâ*, l'âme individuelle et humaine, mais que c'est aussi l'*Âtmâ* absolu et inconditionné, l'Esprit universel et divin, et que l'un et l'autre, en ce point central, sont dans un contact indissoluble et d'ailleurs inexprimable, car en vérité ils ne sont qu'un, comme, suivant la parole du Christ, « mon Père et moi nous sommes un ». Celui qui est parvenu effectivement à cette connaissance a véritablement atteint le centre, et non seulement son propre centre, mais aussi, et par là même, le centre de toutes choses ; il a réalisé l'union de son cœur avec le « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ». Le cœur ainsi envisagé est, suivant les enseignements de la tradition hindoue, la « Cité divine » (*Brahma-pura*) ; et celle-ci est décrite, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, avec des termes semblables à ceux que l'*Apocalypse* applique à la « Jérusalem Céleste », qui est bien en effet, elle aussi, une des figurations du « Cœur du Monde ».

René Guénon.

LES LIVRES

Cyrille Wilczkowski — *L'Homme et le Zodiaque. Essai de synthèse typologique* (Éditions du Griffon d'Or, Paris). L'auteur reconnaît lui-même que cet ouvrage a un « caractère hybride », et en effet, bien qu'il pense que les deux parties en lesquelles il est divisé se complètent, elles n'ont en réalité que peu de rapport entre elles. Dans la première, il s'est proposé avant tout de « définir la position de l'astrologie devant la conscience moderne », ce qui implique forcément de bien fâcheuses concessions ; il faudrait se rendre compte de ceci : ou bien l'astrologie est une science traditionnelle, et alors elle est évidemment opposée à l'esprit moderne et n'a pas à se préoccuper de chercher un accord impossible ; ou bien il s'agit d'une soi-disant « astrologie scientifique » qui n'est qu'une science profane comme les autres et qui n'a plus guère que le nom de commun avec la véritable astrologie ; en tout cas, il faudrait choisir et ne jamais mélanger ces deux conceptions totalement différentes. Or, dans la seconde partie, qui est consacrée au symbolisme zodiacal, il est fait surtout appel aux « doctrines anciennes », bien qu'il y soit aussi question de « recherches récentes » dont les résultats nous paraissent d'ailleurs plutôt hypothétiques ; en ce qui concerne les données traditionnelles, il faut bien dire aussi que, malheureusement, les renseignements qui s'y rapportent ne sont pas toujours puisés à des sources parfaitement sûres. De plus, l'exposé manque parfois de clarté : ainsi, nous n'avons pas pu réussir à comprendre exactement ce qu'il faut entendre par les « images-clefs du Zodiaque » ; l'interprétation de certains mythes est souvent confuse ou vague, et on ne voit pas toujours qu'ils aient une relation très directe avec tel ou tel signe zodiacal. Malgré tout, il y a là-dedans des considérations qui sont assurément loin d'être dépourvues d'intérêt, et il serait seulement à souhaiter que l'auteur les reprenne en leur donnant plus de netteté et en les dégageant des éléments hétérogènes provenant de l'influence des idées modernes ; ajoutons qu'il faut lui savoir gré d'attacher fort peu d'importance au côté « prédictions » de l'astrologie, et aussi de déclarer expressément que son étude n'a rien à voir avec l'occultisme.

Georges Barbarin — *Je et Moi ou le dédoublement spirituel* (Librairie Astra, Paris). M. Barbarin écrit beaucoup, peut-être trop, car ce qu'il trouve à dire n'a souvent qu'un intérêt assez restreint, et, en cela comme en toutes choses, nous préférerions pour notre part la qualité à la quantité. Ce nouveau volume se présente, au moins dans ses premiers chapitres, sous la forme d'une sorte d'autobiographie psychologique : il pense avoir découvert en lui deux éléments distincts et même plus ou moins opposés, qu'il appelle « Je » et « Moi », et qu'il fait d'ailleurs correspondre respectivement à l'« individualité » et à la « personnalité », en intervertissant le sens normal de ces deux mots conformément à la terminologie théosophiste. Sa principale originalité est donc ici d'appeler « Je », on ne sait trop pourquoi, ce que d'autres appellent « Soi » ; mais, à vrai dire, il s'illusionne grandement sur la portée de ses constatations, car tout cela est certainement d'ordre beaucoup plus psychique que spirituel, et, en fait, on n'y voit rien qui dépasse le niveau individuel humain, de sorte qu'il semble bien s'agir tout simplement de

deux parties du « Moi », et que, en tout cas, nous restons bien loin de ce principe transcendant qui est le véritable « Soi », qui du reste ne saurait aucunement se prêter à de telles analyses. L'auteur généralise ensuite ses découvertes en en faisant l'application aux collectivités humaines, puis il en arrive à l'« Homme-Dieu » ; les pages où il interprète à sa façon la double nature du Christ sont encore plus contestables que tout le reste, bien qu'il prétende les appuyer sur certains textes évangéliques dont il essaie finalement de tirer ce qu'il appelle une « Charte de l'Unité ». Au fond, tout cela est plutôt « simpliste » et ne peut guère que contribuer à entretenir certaines confusions dans l'esprit de nos contemporains, déjà trop portés à s'imaginer trouver de la « spiritualité » là où il n'y en a même pas l'ombre ; les banalités psychologiques et sentimentales sont, hélas ! beaucoup plus « à la portée de tout le monde » que la véritable spiritualité.

Déodat Roché — *Le Catharisme* (Institut d'Études Occitanes, Toulouse). Ce petit livre est surtout intéressant par les renseignements historiques qui s'y trouvent réunis ; pour ce qui est de la façon dont y est interprétée la doctrine des Cathares, ou du moins le peu qu'on en connaît, elle appelle les plus sérieuses réserves, car elle est fortement influencée par les conceptions de Rudolf Steiner et par les idées réincarnationnistes de l'auteur. D'autre part, l'identité du Catharisme avec le Manichéisme n'est peut-être pas aussi certaine qu'on veut bien le dire, et, en tout cas, il resterait à savoir ce que fut réellement le Manichéisme, car c'est là encore une question qui est loin d'être complètement éclaircie. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons pas très bien comment l'affirmation que les Cathares étaient des Manichéens peut s'accorder avec celle qu'ils étaient « purement chrétiens », ni avec celle que leur doctrine était « une expression du platonisme »… Dans les appendices de l'ouvrage, on trouve la reproduction de l'article sur un plat cathare dont nous avons déjà parlé précédemment (n° d'octobre-novembre 1945) ; nous signalerons aussi des notes sur des croix manichéennes ou considérées comme telles et sur des symboles mithriaques ; et, à ce propos, nous ne pouvons nous empêcher de trouver assez étonnante l'assertion suivant laquelle « le chrisme était tout d'abord mithriaque » ; n'y aurait-il pas là quelque confusion entre un symbole qui appartient en réalité à la tradition universelle et une forme qui en est dérivée, mais qui présente un caractère beaucoup plus particularisé ? Cela n'a rien d'impossible ; mais, quand nous voyons affirmer en un autre endroit, d'une façon encore plus précise, et sans la moindre preuve à l'appui, que « le *labarum* de Constantin était antérieurement un étendard mithriaque », nous finissons par craindre que l'auteur ne se défie pas toujours suffisamment de son imagination.

LES REVUES

— Nous avons rendu compte précédemment (n° de janvier-février 1946) des deux premiers volumes de la revue *Zalmoxis* ; il en a paru un troisième, qui porte la date 1940-1942, mais dont alors nous n'avions pas eu connaissance. Ce fascicule est, en grande partie, consacré à l'étude de certaines coutumes roumaines ; mais ce qu'il contient de plus intéressant à notre point de vue est un article de M. Mircea

Eliade intitulé : *La mandragore et les mythes de la « naissance miraculeuse »*. À vrai dire, il n'y est pas question uniquement de la mandragore, mais aussi de diverses autres plantes auxquelles des propriétés similaires ont été attribuées, et parmi lesquelles il en est d'ailleurs qui sont assez difficiles à identifier exactement. Quant aux mythes dont il s'agit, ce sont ceux où un être humain est présenté comme né de telle ou telle plante ; ils paraissent très généralement répandus, de même que ceux, corrélatifs et inverses en quelque sorte, où le corps d'un héros mythique ou légendaire est changé en plante après sa mort. Tout en signalant l'intérêt de la documentation considérable qui se trouve rassemblée dans cette étude, nous insisterons de préférence sur la conclusion qui s'en dégage, et qui, tout en étant certainement juste, nous semble quelque peu incomplète et insuffisante à certains égards. Le point essentiel est en somme celui-ci : M. Mircea Eliade pense que, quand une plante déterminée et connue comme ayant une existence « concrète » est désignée dans des cas comme ceux-là, il faut y voir une « dégradation » de ce qui, à l'origine, se rapportait en réalité à des principes cosmiques représentés au moyen d'un symbolisme végétal. Nous sommes entièrement d'accord avec lui là-dessus, et nous ajouterons que cette « dégradation » est en quelque sorte parallèle à celle qui, comme nous l'avons fait remarquer en plusieurs occasions, a tendu à substituer plus ou moins complètement une utilisation « magique » à la signification symbolique primitive. Que d'ailleurs cette signification ait fini par être généralement incomprise à des époques plus ou moins récentes, et surtout dans les cas où les données traditionnelles se sont trouvées réduites à l'état « folklorique », cela n'est certes pas douteux, et non seulement pour le symbolisme végétal, mais tout aussi bien pour le symbolisme animal ou minéral ; on en trouverait sans peine de nombreux exemples, et nous y avons fait allusion dans un de nos ouvrages (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*). Seulement, si l'on s'en tient là, il est une question importante qui demeure sans réponse : pourquoi telle plante « concrète » a-t-elle été prise particulièrement, plutôt que toute autre, comme « substitut » de telle plante « mythique » originelle ? La vérité est qu'il y a là encore une application des « correspondances » sur lesquelles se fonde essentiellement tout symbolisme traditionnel : de même que la plante « mythique » est l'expression symbolique d'un principe, la plante « substituée » est réellement à son tour un symbole de cette plante « mythique », et cela parce qu'elle participe d'une certaine façon de la nature du même principe, si bien qu'on peut dire qu'elle en est une représentation dans le monde corporel, servant de véhicule à son influence et en portant véritablement la « signature » ; c'est là-dessus que repose en définitive, non seulement l'usage proprement rituel de certains végétaux, mais aussi leur emploi dans la médecine traditionnelle. Il y aurait encore autre chose à dire à ce sujet : au fond, toutes les « substitutions » du genre de celles dont il s'agit se rapportent toujours à des « réadaptations » traditionnelles effectuées en conformité avec les conditions de telle ou telle époque, ainsi qu'on pourra le comprendre facilement en se reportant à ce que nous avons dit à propos du *soma* dans une de nos récentes études (*Parole perdue et mots substitués*, dans le n° de juillet-août 1948). Il n'y a donc vraiment dégénérescence que lorsque les correspondances symboliques cessent d'être

comprises, et, si cependant on peut déjà parler d'une « dégradation » en ce qui concerne les « substitutions » elles-mêmes, c'est seulement dans le sens où les formes traditionnelles particulières constituent forcément aussi, à un degré ou à un autre, et en vertu du mouvement même de « descente » cyclique, des « dégradations » par rapport à la tradition primordiale.

— M. Marco Pallis a fait paraître en 1945 dans *The Wayfarers' Journal* un article intitulé *The Way and the Mountain*, dans lequel, remarquant que le titre de cette publication et du groupement dont elle est l'organe implique, quoique inconsciemment, un des symbolismes les plus anciens et les plus significatifs, celui du voyage (*wayfaring*), il donne tout d'abord, pour les lecteurs étrangers à ces questions, quelques notions sur le symbolisme en général, sa nature et ses usages. Il aborde ensuite le symbolisme de la Voie, en se référant notamment au Taoïsme et au Bouddhisme ; et, à propos de ce dernier, il signale la distinction, particulièrement nette dans le *Mahâyâna*, entre la « voie indirecte », qui est celle des hommes ordinaires, et la « voie directe », qui n'est suivie que par quelques-uns et qui peut être comparée à la « voie étroite » du Christianisme. Après avoir donné encore d'autres exemples empruntés à différentes traditions et dont chacun fait ressortir quelque aspect plus particulier de ce symbolisme, il en vient à la Montagne : beaucoup de pèlerinages ont pour but une montagne sacrée, qui est, dans tous les cas, une image, comme un « substitut » de celle qui symbolise l'Axe du Monde ; et il est à remarquer que, tandis que la Voie pouvait d'abord être regardée comme située à un certain niveau, elle s'élève au contraire, dès qu'on est parvenu au pied de la montagne, suivant la direction « axiale », c'est-à-dire qu'on passe alors du sens horizontal au sens vertical. Un autre symbole important est celui du *cairn* ou monceau de pierres placé à l'entrée du sentier, puis se retrouvant aux principales étapes de l'ascension et finalement au sommet lui-même, et qui, étant un emblème et une image réduite de la Montagne symbolique, rappelle constamment au voyageur que la véritable Voie doit suivre l'axe, jusqu'à ce que soit atteint le sommet qui est le But suprême. Le voyageur peut d'ailleurs rencontrer sur son chemin des sommets secondaires qui apparaissent comme des buts transitoires, parce que tous symbolisent en quelque sorte le But final ; mais ce ne sont en réalité qu'autant de « stades », dont le principal est l'« état primordial », celui de l'« homme véritable », représenté chez Dante par le sommet de la montagne du Purgatoire. Le véritable sommet est le point unique où disparaît toute distinction entre les diverses routes qui y conduisent ; non seulement il n'occupe aucun espace, bien que la montagne tout entière y soit contenue, mais il est aussi hors du temps et de toute succession, et seul y règne l'« éternel présent ».

Études Traditionnelles — N° 276, p. 149-153, juin 1949

À PROPOS DES DEUX SAINTS JEAN

Bien que l'été soit généralement considéré comme une saison joyeuse et l'hiver comme une saison triste, par là même que le premier représente en quelque sorte le triomphe de la lumière et le second celui de l'obscurité, les deux solstices correspondants n'en ont pas moins, en réalité, un caractère exactement opposé à celui-là ; il peut sembler qu'il y ait là un paradoxe assez étrange, et pourtant il est bien facile de comprendre qu'il en soit ainsi dès lors qu'on a quelque connaissance des données traditionnelles sur la marche du cycle annuel. En effet, ce qui a atteint son maximum ne peut plus que décroître, et ce qui est parvenu à son minimum ne peut au contraire que commencer aussitôt à croître[1] ; c'est pourquoi le solstice d'été marque le début de la moitié descendante de l'année, et le solstice d'hiver, inversement, celui de sa moitié ascendante ; et c'est aussi ce qui explique, au point de vue de sa signification cosmique, cette parole de saint Jean-Baptiste, dont la naissance coïncide avec le solstice d'été : « Il faut qu'il croisse (le Christ, né au solstice d'hiver) et que je diminue[2] ». On sait que, dans la tradition hindoue, la phase ascendante est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase descendante avec le *pitri-yâna* ; par suite, dans le Zodiaque, le signe du Cancer, correspondant au solstice d'été, est la « porte des hommes », qui donne accès au *pitri-yâna*, et le signe du Capricorne, correspondant au solstice d'hiver, est la « porte des dieux », qui donne accès au *dêva-yâna*[3]. En réalité, c'est la moitié ascendante du cycle annuel qui est la période « joyeuse », c'est-à-dire bénéfique ou favorable, et sa moitié descendante qui est la période « triste », c'est-à-dire maléfique ou défavorable ; et le même caractère appartient naturellement à la porte solsticiale qui ouvre chacune de ces deux périodes en lesquelles l'année se trouve divisée par le sens même de la marche du Soleil.

On sait d'autre part que, dans le Christianisme, ce sont les fêtes des deux saints Jean qui sont en rapport direct avec les deux solstices[4] ; et ce qui est assez remarquable, bien que nous ne l'ayons jamais vu signalé nulle part, c'est que ce que nous venons de rappeler est exprimé d'une certaine façon par le double sens qui se trouve inclus dans le nom même de Jean[5]. En effet, le mot *hanan*, en hébreu, a à la

[1] Cette idée se trouve notamment exprimée à plusieurs reprises, sous des formes diverses, dans le *Tao-te-king* ; elle est rapportée plus particulièrement, dans la tradition extrême-orientale, aux vicissitudes du *yin* et du *yang*.
[2] *S^t Jean*, III, 30.
[3] Pour de plus amples développements sur tout ceci, voir *Les portes solsticiales*, dans le n° de mai 1938.
[4] Elles se situent en réalité un peu après la date exacte des deux solstices, ce qui en fait apparaître encore plus nettement le caractère, puisque la descente et la montée sont alors déjà commencées effectivement ; à ceci correspond, dans le symbolisme vêdique, le fait que les portes du *pitri-loka* et du *dêva-loka* sont dites être situées respectivement, non pas au Sud et au Nord exactement, mais vers le Sud-Ouest et vers le Nord-Est.
[5] Nous voulons parler ici de la signification étymologique de ce nom en hébreu ; quant au rapprochement entre Jean et Janus, il est bien entendu que c'est une assimilation phonétique qui n'a évidemment aucun rapport avec l'étymologie, mais qui n'en est pas moins importante pour cela au point de vue symbolique, puisque, en fait, les fêtes des deux saints Jean ont pris réellement la place de celles de Janus aux deux solstices d'été et d'hiver.

fois le sens de « bienveillance » et de « miséricorde » et celui de « louange » (et il est au moins curieux de constater que, en français même, des mots comme « grâce » et « merci » ont aussi exactement la même double signification) ; par suite, le nom *Johanan* peut signifier « miséricorde de Dieu » et aussi « louange à Dieu ». Or, il est facile de se rendre compte que le premier de ces deux sens paraît convenir tout particulièrement à saint Jean-Baptiste et le second à saint Jean l'Évangéliste ; on peut d'ailleurs dire que la miséricorde est évidemment « descendante » et la louange « ascendante », ce qui nous ramène encore à leur rapport avec les deux moitiés du cycle annuel[1].

En relation avec les deux saints Jean et leur symbolisme solsticial, il est intéressant aussi de considérer un symbole qui semble être particulier à la Maçonnerie anglo-saxonne, ou qui du moins ne s'est conservé que dans celle-ci : c'est un cercle avec un point au centre, compris entre deux tangentes parallèles ; et ces tangentes sont dites représenter les deux saints Jean. Le cercle est en effet ici la figure du cycle annuel, et sa signification solaire est d'ailleurs rendue plus manifeste par la présence du point central, puisque la même figure est aussi en même temps le signe astrologique du Soleil ; et les deux droites parallèles sont les tangentes à ce cercle aux deux points solsticiaux, marquant ainsi leur caractère de « points-limites », parce que ces points sont en effet comme les bornes que le Soleil ne peut jamais dépasser au cours de sa marche ; c'est parce que ces lignes correspondent ainsi aux deux solstices qu'on peut dire aussi qu'elles représentent par là même les deux saints Jean. Il y a cependant dans cette figuration, une anomalie au moins apparente : le diamètre solsticial du cycle annuel doit, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, être regardé comme relativement vertical par rapport au diamètre équinoxial, et c'est d'ailleurs seulement de cette façon que les deux moitiés du cycle, allant d'un solstice à l'autre, peuvent réellement apparaître respectivement comme ascendante et descendante, les points solsticiaux étant alors le point le plus haut et le point le plus bas du cercle ; dans ces conditions, les tangentes aux extrémités du diamètre solsticial, étant perpendiculaires à celui-ci, seront nécessairement horizontales. Or, dans le symbole que nous envisageons en ce moment, les deux tangentes sont au contraire figurées comme verticales ; il y a donc, dans ce cas spécial, une certaine modification apportée au symbolisme général du cycle annuel et qui s'explique d'ailleurs assez simplement, car il est évident qu'elle n'a pu être amenée que par une assimilation qui s'est établie entre ces deux lignes parallèles et les deux colonnes ; ces dernières, qui naturellement ne peuvent être que verticales, ont du reste aussi, par leur situation respective au Nord et au Midi, et tout au moins à un certain point de vue, un rapport effectif avec le symbolisme solsticial.

[1] Nous rappellerons ici, en la rattachant plus spécialement aux idées de « tristesse » et de « joie » que nous indiquions plus haut, la figure « folklorique » bien connue, mais sans doute généralement peu comprise, de « Jean qui pleure et Jean qui rit », qui est au fond une représentation équivalente à celle des deux visages de Janus : « Jean qui pleure » est celui qui implore la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire saint Jean-Baptiste, et « Jean qui rit » est celui qui lui adresse des louanges, c'est-à-dire saint Jean l'Évangéliste. — Voir aussi *Le symbolisme solsticial de Janus*, dans le n° de juillet 1938.

Cet aspect des deux colonnes se voit surtout nettement dans le cas du symbole des « colonnes d'Hercule »[1] ; le caractère de « héros solaire » d'Hercule et la correspondance zodiacale de ses douze travaux sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et il est bien entendu que c'est précisément ce caractère solaire qui justifie la signification solsticiale des deux colonnes auxquelles est attaché son nom. Dès lors qu'il en est ainsi, la devise *non plus ultra* qui est rapportée à ces colonnes apparaît comme ayant une double signification : elle n'exprime pas seulement, suivant l'interprétation habituelle qui se réfère au point de vue terrestre et qui est d'ailleurs valable dans son ordre, qu'elles marquent les limites du monde « connu », c'est-à-dire en réalité qu'elles sont les bornes que, pour des raisons qu'il pourrait être intéressant de rechercher, il n'était pas permis aux voyageurs de dépasser ; mais elle indique en même temps, et sans doute faudrait-il dire avant tout, que, au point de vue céleste, elles sont les limites que le Soleil ne peut pas franchir et entre lesquelles, comme entre les deux tangentes dont il était question tout à l'heure, s'accomplit intérieurement sa marche annuelle[2]. Ces dernières considérations peuvent paraître assez éloignées de notre point de départ, mais à vrai dire il n'en est rien, puisqu'elles contribuent à l'explication d'un symbole qui est expressément référé aux deux saints Jean ; et d'ailleurs on peut dire que, dans la forme chrétienne de la tradition, tout ce qui concerne le symbolisme solsticial est aussi par là même plus ou moins directement en rapport avec les deux saints Jean.

René Guénon.

[1] Dans la représentation géographique qui place ces deux colonnes de part et d'autre de l'actuel détroit de Gibraltar, il est évident que c'est celle qui est située en Europe qui est la colonne du Nord, et celle qui est située en Afrique qui est la colonne du Midi.

[2] Sur d'anciennes monnaies espagnoles, on voit une figuration des colonnes d'Hercule, reliées par une sorte de banderole sur laquelle est inscrite la devise *non plus ultra* ; or, fait qui semble assez peu connu et que nous signalerons ici à titre de curiosité, c'est de cette figuration qu'est dérivé le signe usuel du dollar américain ; mais toute l'importance y a été donnée à la banderole qui n'était primitivement qu'un accessoire, et qui a été changée en la lettre S dont elle avait à peu près la forme, tandis que les deux colonnes, qui constituaient l'élément essentiel, se trouvaient réduites à deux petits traits parallèles, verticaux comme les deux tangentes au cercle dans le symbole maçonnique que nous venons d'expliquer ; et la chose n'est pas dépourvue d'une certaine ironie, puisque justement la « découverte » de l'Amérique a annulé en fait l'ancienne application géographique du *non plus ultra*.

LES REVUES

— Dans la revue *Études* (n° de décembre 1948), le R. P. Jean Daniélou a publié un article intitulé *Le yogî et le Saint*, à propos de différents ouvrages concernant les doctrines hindoues, parmi lesquels les nôtres ; nous devons dire franchement que, d'après ce que nous avions eu l'occasion de voir de lui précédemment sur d'autres sujets, nous nous serions attendu à plus de compréhension de sa part. Il est vrai que, au début, il a soin de marquer une différence entre la doctrine traditionnelle authentique telle que nous l'exposons et « l'hindouisme moderne, nous dirions presque moderniste », que d'autres s'attachent à présenter, et cela est assurément très bien ; mais, par la suite, il ne maintient guère rigoureusement cette distinction essentielle, si bien qu'on ne sait plus toujours très exactement à qui ou à quoi s'adressent ses critiques et ses objections, et qu'en définitive elles aboutissent malheureusement à une méconnaissance complète de l'idée même de la tradition. Il renouvelle la confusion qui consiste à parler de « mystique » au sujet de l'Inde, et il éprouve même le besoin de ressusciter la conception d'une soi-disant « mystique naturelle » lancée jadis par quelques philosophes « néo-scolastiques » dans les *Études Carmélitaines*, qui elles-mêmes en sont d'ailleurs arrivées maintenant, comme on a pu le voir par ce que nous en avons dit récemment, à adopter une nouvelle attitude assez différente de celle-là… Nous n'entrerons pas dans le détail des erreurs d'interprétation qui, pour la plupart, ne sont que des conséquences plus ou moins directes de cette équivoque : ainsi, pour en donner un exemple, le *Yoga* n'est nullement assimilable à l'« union mystique », et toute comparaison qu'on prétendra établir en partant d'une telle assimilation sera nécessairement faussée par là même. Nous ne comprenons d'ailleurs pas comment l'auteur, écrivant que « la mystique hindoue est une mystique de l'unité impersonnelle », a pu mettre en note une référence pure et simple à un de nos ouvrages, ce qui risque fort de faire croire à ses lecteurs que nous-même avons dit cela ou quelque chose d'équivalent ; un semblable procédé nous paraît pour le moins étrange, et il est difficilement concevable aussi qu'on puisse pousser l'incompréhension jusqu'à qualifier de « subtil syncrétisme » l'affirmation de l'unité transcendante de toutes les formes traditionnelles ! Mais ce qui est peut-être le plus curieux, c'est ceci : tout ce que le P. Daniélou dit des insuffisances de toute « sagesse humaine » est parfaitement juste en soi, et non seulement nous sommes entièrement d'accord avec lui là-dessus, mais nous irions même volontiers encore plus loin que lui en ce sens ; seulement, nous ne saurions trop protester contre l'application qu'il veut en faire, car, lorsqu'il est question de la tradition hindoue, et d'ailleurs également de toute tradition quelle qu'elle soit, ce n'est aucunement de cela qu'il s'agit, la tradition n'étant précisément telle qu'en raison de sa nature essentiellement supra-humaine. Les intentions les plus « conciliantes », si elles n'impliquent pas la reconnaissance de ce point fondamental, tombent en quelque sorte dans le vide, puisque ce à quoi elles s'adressent n'a rien de commun avec ce qui existe en réalité, et elles ne peuvent même qu'inciter à quelque méfiance ; une allusion à une tentative poursuivie actuellement pour « créer une mystique chrétienne de structure hindouiste » donne en effet à penser que certains n'ont pas renoncé aux visées

« annexionnistes » que nous avons dénoncées autrefois. Quoi qu'il en soit, la conclusion qu'il nous faut surtout tirer nettement de tout cela, c'est qu'aucune entente n'est réellement possible avec quiconque a la prétention de réserver à une seule et unique forme traditionnelle, à l'exclusion de toutes les autres, le monopole de la révélation et du surnaturel.

— *Les Cahiers du Symbolisme Chrétien* continuent à nous donner une impression assez « mélangée » ; comme les réserves qu'il y aurait lieu de faire seraient toujours à peu près les mêmes que celles que nous avons déjà formulées précédemment d'une façon générale (voir n° de septembre 1948), nous signalerons surtout cette fois les articles qui nous paraissent les plus dignes d'intérêt et les plus conformes au véritable point de vue traditionnel. — Dans le n° d'août-septembre 1948, M. Marcel Lallemand expose des considérations « ayant pour but de donner au lecteur une première idée du symbolisme, de lui faire prendre conscience de son importance primordiale », ce qui est certes loin d'être inutile, étant donnée l'ignorance complète de la plupart de nos contemporains à l'égard de tout ce qui se rapporte aux questions de cet ordre ; il le fait d'ailleurs d'une façon très claire et très juste dans l'ensemble ; mais pourquoi a-t-il, par un déplorable abus de langage, intitulé cet article *Initiation au symbolisme* ? Du même auteur, une étude concernant les *Traditions universelles sur la Vierge-Mère* contient de nombreux rapprochements intéressants entre les données qui se rencontrent à cet égard dans différentes formes traditionnelles tant orientales qu'occidentales ; et nous ne saurions trop l'approuver quand il dénonce comme une erreur l'opinion moderne suivant laquelle « le culte universel de la Vierge-Mère est d'origine naturaliste ». — Dans le n° d'octobre-novembre 1948, nous mentionnerons surtout des *Aperçus séphirotiques* de M. Paul Vulliaud et une note de M. Marcel Lallemand sur *Le symbolisme du point*. Dans ce même numéro se termine une étude du Dr J. de Wandel commencée dans le précédent et intitulée *Vers une nouvelle synthèse dans les sciences*, où, à côté de considérations excellentes et d'esprit nettement traditionnel, il se trouve des vues beaucoup plus contestables, à cause surtout de l'importance vraiment excessive qui y est accordée à une certaine « mythologie scientifique » ; quoi qu'on puisse penser des tendances de la physique la plus récente, dès lors que ce n'est toujours que d'une science profane qu'il s'agit, il ne faut pas se faire trop d'illusions sur la valeur réelle de ses théories ; ce n'est pas entre une conception matérialiste et une autre qui ne l'est plus que réside la séparation la plus profonde, mais entre le point de vue même de la science profane et celui de la science traditionnelle, et c'est faire preuve d'un « optimisme » bien injustifié que de croire que « le moderne d'aujourd'hui » est en train de retrouver « l'antique connaissance du symbole ». — Dans le n° de janvier-février 1949, *Le symbolisme des nombres chez Pythagore*, par M. André D. Tolédano, s'en tient à des considérations peut-être un peu trop élémentaires et insuffisamment précises ; *Analogie et symbolisme*, par M. Marcel Lallemand, est un excellent exposé des différents genres d'analogie distingués par la philosophie scolastique, mais ne faudrait-il pas dépasser le point de vue de celle-ci pour atteindre réellement le fond de la question ? — À côté de tout cela, il y a malheureusement quelques autres

choses d'un caractère plus douteux ou beaucoup moins sérieux, sur lesquelles nous préférons ne pas insister ; mais il nous faut tout au moins noter un phénomène qui nous paraît extrêmement curieux : c'est la place considérable que tiennent, dans les préoccupations de certains, les 153 poissons de l'Évangile ; bien entendu, nous ne voulons pas dire que la chose soit sans aucune importance, car, si ce nombre est expressément spécifié dans le texte sacré, il faut assurément qu'il y ait à cela quelque raison ; mais pourquoi cette question, somme toute très particulière, en arrive-t-elle à prendre ainsi le caractère d'une véritable obsession ?

— À la suite du compte rendu que nous avons fait, dans le n° de janvier-février 1949, du volume des *Études Carmélitaines* sur *Satan*, nous avons reçu de M. Frank-Duquesne une lettre de huit grandes pages dactylographiées, qui n'est d'un bout à l'autre qu'un tissu d'injures d'une inconcevable grossièreté. C'est là un document « psychologique » peu ordinaire et des plus édifiants ; aussi regrettons-nous vivement de ne pouvoir le reproduire en entier, d'abord à cause de sa longueur excessive, ensuite parce que certains passages mettent en cause des tiers qui sont entièrement étrangers à cette affaire, et enfin parce qu'il en est d'autres qui contiennent des termes trop orduriers pour qu'il soit possible de les faire figurer dans une publication qui se respecte. Cependant, nous en donnerons tout au moins, en les commentant comme il convient, des extraits suffisants pour que nos lecteurs puissent se faire une juste idée de l'étrange mentalité de ce personnage ; ils seront certainement aussi stupéfaits que nous-même qu'une grande revue catholique ait pu faire appel aux services d'un tel collaborateur ! — Voici tout d'abord le début de ce factum, dont nous respectons scrupuleusement le style et même la ponctuation : « La courtoisie… traditionnelle me fait un devoir de vous remercier. De m'avoir initié, à l'idiosyncrasie et aux dimensions intellectuelles et spirituelles de M. René Guénon. Faute d'une tribune — je ne traite pas de mes petites affaires personnelles dans les revues auxquelles je collabore : à chacun ses procédés — je me permets de vous rendre la monnaie de votre pièce grâce à la présente, assuré, d'ailleurs, que vous ne verrez aucun mal à ce que j'en envoie copie à une cinquantaine d'amis ». Ainsi, d'après ce Monsieur, des questions d'ordre doctrinal, car c'est uniquement de cela qu'il s'agissait pour nous, sont « nos petites affaires personnelles » ; chacun est naturellement porté à attribuer ainsi aux autres ses propres « dimensions », pour parler comme lui… Quant à la publicité qu'il veut donner à son élucubration, non seulement nous n'y voyons aucun mal, mais nous l'estimons tout à fait insuffisante pour qu'il puisse se faire juger comme il le mérite dans les milieux où il a réussi à s'introduire, et nous tenons, comme on le voit, à y contribuer aussi pour notre part. — Il se moque tout d'abord de notre « clairvoyance » (chose à laquelle nous prétendons d'autant moins que nous la regardons comme n'étant généralement que le signe d'un état de déséquilibre psychique), parce que, assure-t-il, le nombre de 666 pages n'a pas été « voulu expressément », du moins par la direction et les rédacteurs de la revue, qui tous en sont « restés stupides » ; à leur place, s'il en est ainsi, nous aurions été fort inquiet en faisant une pareille constatation, et, comme il paraît ressortir au surplus des explications qui suivent que ce beau résultat fut dû surtout à des allongements successifs et en quelque sorte involontaires de l'article

de M. F.-D. lui-même, nous nous serions demandé à quelles singulières influences celui-ci pouvait bien servir inconsciemment de véhicule… Après avoir été jusqu'à nous traiter de « profane », ce qui est vraiment un comble, il ajoute cette phrase : « Lorsqu'on pose au Grand Cophte, Monsieur, il faut éviter de donner l'impression qu'on fait le clown ». Nous n'avons assurément pas la moindre ressemblance avec Cagliostro, à quelque point de vue que ce soit, et on ne saurait tomber plus à faux ; pour ce qui est de « faire le clown », nous ne pouvons mieux faire que de retourner à notre charmant contradicteur ce compliment qui ne lui convient que trop bien ! Il prétend que nous nous sommes plaint « de ce que les « phénomènes » du satanisme contemporain se soient vu réserver si peu de place », alors que nous avons au contraire dit tout simplement : « Nous passerons sur ce qui se rapporte à des « diableries » diverses… », parce que cela est sans intérêt à notre point de vue, et ce dont nous nous sommes plaint en réalité, c'est qu'on n'ait à peu près rien dit de l'action actuelle de la contre-initiation, ce qui n'a rien de commun avec des fantasmagories quelconques ; voilà comment certaines gens savent lire ! Il nous reproche ensuite de « manier avec notre habituelle superbe le pluriel de majesté », en quoi il se rencontre de bien amusante façon avec M. paul le cour ; il ignore sans doute que l'emploi du « nous » est, pour quiconque écrit, une simple règle de savoir-vivre ; il est vrai que celui-ci n'est plus guère à la mode dans l'Occident actuel, et, en ce qui concerne spécialement M. F.-D., il est trop évident que la plus élémentaire politesse lui est totalement étrangère… Mais continuons nos citations : « Si vous n'étiez pas tenu par le fameux secret – pareil à la vaseline, dont les parois des autobus anglais proclament qu'elle est « good for all uses » – vous diriez des choses, mais des choses… ». Quand on sait ce que nous avons écrit à maintes reprises sur certains prétendus « secrets » et sur l'abus qui en est fait par les occultistes de toute catégorie, cela devient décidément de plus en plus comique ! — Passons à quelque chose qui peut paraître un peu plus sérieux, car il s'agit d'un essai pour se justifier de nous avoir imputé une attitude « aux antipodes de l'esprit chrétien » ; la raison qui en est donnée est véritablement admirable : « Depuis la juste et salutaire expulsion des Gnostiques, depuis le rejet dans les ténèbres extérieures des Pauliciens, Bogomiles, Cathares et Patarins, l'orbis terrarum chrétien a clairement donné à connaître qu'il vomit l'ésotérisme et le déterminisme de ses recettes déifiantes. Or, vous vous situez indubitablement, que je sache, dans le sillage ou la filière du Gnosticisme ». C'est vraiment bien dommage pour le « savoir » de M. F.-D. qu'il se trouve justement que le Gnosticisme sous ses multiples formes (qui ne fut d'ailleurs jamais de l'ésotérisme pur, mais au contraire le produit d'une certaine confusion entre l'ésotérisme et l'exotérisme, d'où son caractère « hérétique ») ne nous intéresse pas le moins du monde, et que, « indubitablement », tout ce que nous pouvons connaître nous est venu de sources qui n'ont pas le moindre rapport avec celle-là. Dans le même paragraphe, nous trouvons une phrase jetée incidemment et qui nous laisse perplexe : « Je vous « suis » depuis le temps où vous étiez un des Orionides à la rue de Rome (du moins occasionnellement) » ; nous devons avouer que nous ne réussissons pas à comprendre de quoi il s'agit, mais, quoi que cela puisse vouloir dire, comme il est en tout cas impossible que nous ayons été ceci ou cela à notre insu, nous n'hésitons

pas à y opposer le plus formel démenti. Ce qui ne vaut guère mieux sous le rapport de la vérité, c'est que ce Monsieur nous attribue des « sorties glacialement rageuses » ; nous le mettons au défi d'en indiquer une seule dans tous nos livres et dans tous nos articles sans exception ; mais c'est lui qui, en réalité, écume de rage à tel point qu'il est près d'en étouffer ! Mais poursuivons encore, car cela va devenir tout à fait instructif : « Si vous représentez, face à la « pseudo-initiation » et à la « contre-initiation », l'« initiation » véritable, celle-ci, à son tour, représente à mes yeux de croyant la forme la plus subtile, la plus déiforme (comme le singe est anthropoïde), la plus dangereuse de contre-religion ». Ainsi, et c'est là le plus important pour nous, M. F.-D. se range ouvertement parmi les pires ennemis de tout ésotérisme et de toute initiation ; la situation est donc parfaitement claire maintenant à cet égard, tout au moins en ce qui le concerne, et on comprendra que, même si nous n'avions réussi qu'à obtenir ces précisions, nous ne saurions trop nous féliciter d'un tel résultat. Voici maintenant une conséquence imprévue de cette attitude : « N'ayant, comme Catholique, aucune raison d'adopter votre classification des groupements ésotériques plutôt qu'une autre, et n'ayant pour but que de révéler sommairement, à un public totalement ignorant de ces choses, ce qu'ont pu prétendre les innombrables milieux se réclamant de l'initiation, il était tout naturel *de tout mettre sur le même pied* ». Cela revient à dire qu'un Catholique, suivant la conception de M. F.-D., a le droit et même le devoir, s'il estime y trouver intérêt, de confondre sciemment, sans nul souci de la vérité, l'ésotérisme et l'initiation authentiques avec leurs multiples contrefaçons ; en fait de bonne foi, on ne saurait assurément trouver mieux ! — Nous arrivons à une histoire qui, après l'allusion aux énigmatiques « Orionides », achèvera de montrer ce que valent les racontars ramassés à droite et à gauche par M. F.-D. : « Où vous vous surpassez vraiment, c'est lorsque vous écrivez : « Pour comble de disgrâce (retenez bien ce mot « disgrâce », Guénon : il va vous retomber sur le nez dans un instant), il (c'est moi) va même jusqu'à se référer (*sic*) aux « Polaires » et à leur fantasmagorique *Asia Mysteriosa* ». Mais qui a préfacé *Asia Mysteriosa* ? Un certain René Guénon. Qui a « lancé » les Polaires ? » (Nous devons supprimer ici plusieurs noms propres pour éviter des rectifications possibles). « … et M. René Guénon, qui ne dédaigna pas de s'atteler à faire marcher la petite mécanique à « lumière astrale ». Oui, vous, Grand Épopte, c'est vous qui vous êtes intéressé à ce joujou « psychique », pour lequel je ne me serais pas dérangé ! C'est bien plus tard, en février 1931, que vous vous êtes brouillé avec *vos* Polaires ». La fin de l'alinéa est trop infecte, au sens le plus strict de ce mot, pour qu'il nous soit possible de la transcrire ; mais ce qui précède exige une mise au point, et celle-ci ne nous cause certes pas le moindre embarras. *Asia Mysteriosa* a paru avec trois préfaces, dont aucune n'est de nous ; il est vrai que nous en avions aussi écrit une, qui ne contenait d'ailleurs que des généralités aussi peu compromettantes que possible, mais nous ne l'avions fait que pour nous permettre d'attendre, sans rien brusquer, le résultat d'une certaine vérification à laquelle nous tenions à procéder, sans d'ailleurs avoir pour cela à faire marcher nous-même aucune « mécanique » (non plus qu'à nous « déranger », car on était venu nous solliciter chez nous, et c'est pourquoi la plus simple honnêteté nous faisait une obligation de contrôler sérieusement la chose avant de

nous prononcer définitivement dans un sens ou dans l'autre) ; ce résultat ayant été négatif, nous retirâmes purement et simplement ladite préface, avec interdiction expresse de la faire figurer dans le volume, où il est bien facile à chacun de s'assurer qu'en effet elle ne se trouve pas. Cela se passait, non pas en février 1931, mais pendant l'été de 1929 (et c'est du reste à la fin de cette même année 1929 que parut *Asia Mysteriosa*) ; et dès 1927, nous étions si peu disposé à « lancer » les Polaires que nous nous refusâmes formellement à toute participation à leurs « travaux », n'ayant jamais eu le moindre goût pour les simagrées de la « magie cérémonielle », qui alors venaient d'apparaître soudain comme devant en constituer la partie principale. Comme il semble impossible que quelqu'un pousse l'inconscience jusqu'à affirmer, en s'adressant à nous-même, des faits nous concernant et dont il connaîtrait la fausseté, il faut bien conclure de là que nous n'avions que trop raison de reprocher à M. F.-D. d'accueillir aveuglément tout ce qu'on lui raconte, du moins quand cela peut servir à sa thèse ; et nous pouvons encore lui retourner une des phrases aimables qu'il a l'audace de nous adresser : « Pour ce qui est de « marcher »…, indubitablement, oui, vous « marchez" » et souvent ! » — Nous ne nous attarderons pas, car cela n'en finirait plus, sur ses protestations contre les « mobiles secrets » que nous lui aurions attribués, d'autant plus que, qu'il en soit lui-même conscient ou qu'il soit mené à son insu comme tant d'autres, cela ne change rien au fond et ne nous intéresse en aucune façon. Suit une dissertation sur *Memra* et *Metatron*, par laquelle il pense nous accabler sous le poids de son érudition rabbinique ; nous pouvons l'assurer que toutes ses « autorités » ne nous impressionnent nullement, non plus que ses subtilités grammaticales, et ne nous empêchent pas de maintenir que *Sâr ha-ôlam* signifie bien « Prince du Monde » au sens absolu, c'est-à-dire de tout l'ensemble de la manifestation universelle, exactement comme l'expression similaire *Melek ha-ôlam*, qui revient si souvent dans les prières israélites et qui s'adresse à Dieu, ne peut évidemment pas signifier autre chose que « Roi du Monde » entendu dans le même sens ; mais, comme il déclare d'autre part qu'en fait de monde « nous ne connaissons que celui-ci, qui est le nôtre », nous ne pouvons que le plaindre d'être, à cet égard, « aussi plongé dans l'ignorance qu'un veau lunaire » ! — Nous n'avons pas encore vu le pire, et il va nous falloir encore faire de longues citations pour l'édification de nos lecteurs, tout en nous excusant de devoir leur infliger un pareil ennui : « Je ne puis pas, sans mentir à moi-même, sans trahison envers ce que j'ai de plus cher, ne pas vous tenir pour le plus perfide, le plus dangereux ennemi de Jésus-Christ « répandu et communiqué » dans son Église. Irréconciliable, comme l'asymptote avec l'hyperbole. Je tiens que votre *Symbolisme de la Croix*, par tout ce qu'il passe sous silence, sauf pour une allusion furtive et dédaigneuse dans l'introduction, est un livre révoltant et porteur d'une certaine *griffe* ». Et la prose « révoltante » de M. F.-D., quelle « griffe » porte-t-elle donc ? Vient ensuite une phrase concernant un philosophe « néo-scolastique » dont l'hostilité à notre égard nous est bien connue, mais à qui elle attribue, sur un point particulier, une intention qui, après vérification du texte complet, ne nous paraît cependant nullement évidente. « Je serais gravement coupable de me taire. Je ne vois pas ce qui vous vaudrait le droit d'échapper à la critique — ne fût-ce déjà que votre « ton »

impayable d'« enflure » ontologique (après l'opérette « Si j'étais Roi », il en faudrait une : « Si j'étais Pape »), ce « ton » que ramassent pieusement dans votre sillage vos disciples, et qui leur confère à tous le même style impersonnel, délayé, pion, sans vigueur ni rien qui « ravisse », à tel point que j'ai pu rédiger des « à la manière de Guénon », que des connaisseurs ont pris pour d'authentiques morceaux de « métaphysique » ! Vous êtes un hérétique comme l'Église en a connu — et combattu — des milliers au cours des siècles ». Il nous faut donc apprendre à ce Monsieur une chose que nous croyions pourtant bien évidente : c'est que nul ne saurait être « hérétique » dans une forme traditionnelle autre que celle à laquelle il appartient ; il y a là une situation de fait dont il faut bien que lui-même et ses pareils se résignent à prendre leur parti. De plus, nous voilà obligé de répéter encore, peut-être pour la centième fois, que nous n'avons pas de disciples, que nous n'en avons jamais eu et que nous n'en aurons jamais ; quant à la question de style, c'est sans doute affaire de goût, mais, si M. F.-D. trouve le sien « ravissant », il sera probablement seul de cet avis ; mais voyons un peu plus loin : « Je vous accuse d'enfoncer une porte ouverte et de ferrailler dans l'eau (mais pourquoi ? vous n'êtes tout de même pas bête à ce point-là !) quand vous m'attribuez, ainsi qu'à mes mythiques « collaborateurs » une fausse « naïveté », la propagation de « nouvelles confusions », des « intentions cachées » que vous faite mine d'« éclairer » (à la manière du bonhomme qui, avec force simagrées, ferait semblant de découvrir la gibbosité d'un bossu). Vous parlez d'« assimilations » et d'« insinuations plus que tendancieuses » : quand vous m'aurez précisé lesquelles, je vous répondrai avec toute la brutalité voulue. Jusqu'à présent, j'ai toujours appelé un chat un chat, et Guénon un ennemi du Christ et de l'Église ». Et encore : « Les « explications nettes » sont une jolie formule chez un personnage dont toute la méthode consiste à « économiser » la vérité, parce que l'« initiation » comporte le secret ! » Il y tient décidément, comme si nous n'avions jamais expliqué nettement en quoi consiste le véritable secret initiatique, le seul qui compte pour nous… « Je ne « laisserais pas voir le fond de ma pensée », à vous entendre ; quiconque m'a lu ou entendu doit se demander quel jeu vous jouez. De « pareils procédés », pour parler comme vous, constituent un aveu de rage : c'est embêtant d'être démasqué, hein ? » Oui, c'est très « embêtant » en effet, non pas pour nous qui n'avons jamais porté aucun « masque » (et nous ne savons que trop ce qu'il nous en a coûté toute notre vie), mais pour le triste sire auquel nous avons affaire, car enfin, si nos remarques n'avaient pas touché juste, pourquoi se mettrait-il dans une telle fureur qu'il en perd toute notion de dignité et même de simple décence ? « Enfin, quand vous me sommez de « choisir entre l'ésotérisme et ses contrefaçons », je saute avec un rire méprisant hors de ce cercle de Popilius : à d'autres, compère ! Hypnotisez des poules avec votre bout de craie ; pas moi ! « Ésotérisme » contrefait ou grossier… c'est comme si vous me sommiez de choisir entre le Protestantisme vrai, celui des Réformateurs, et celui des « libéraux ». Ni l'un ni l'autre ! L'un et l'autre à la chaudière ! » — Nous aurions voulu pouvoir nous arrêter sur cette « ravissante » manifestation de « charité chrétienne », mais, hélas ! il y a encore un interminable post-scriptum dont il nous faut bien citer aussi quelques « extraits significatifs » : « Visiblement, vous êtes non pas bouffi, mais

roide, empesé de cuidance ! Votre ton pédant, pion, gourmé, morigéneur, finira par vous attirer un jour les étrivières de quelqu'un de plus « calé » que vous. Avouez que certaines parties de votre article sont d'un âne prétentieux ! Comme vous ne mettez jamais de gants pour parler des autres, j'ai décidé qu'à l'avenir je n'en mettrais pas davantage pour vous mettre tout nu lorsque l'occasion justifiera ce geste de ma part. Le pontificat Guénon devient à la longue un trop funèbre canular. Vos assertions peuvent réussir avec un public qui n'y va pas voir de trop près. Avec moi, bernique ! – Je ne vous demande aucunement de reproduire, même en partie, ma riposte dans les *Études Traditionnelles*. D'abord,… » (Ici se place une insulte gratuite à l'adresse de notre Directeur). « Ensuite, parce que vous ne pourriez vous y résoudre, même si vous disposiez de l'espace voulu (sauf pour reproduire l'une ou l'autre de mes phrases, tronquée, ou détournée de son contexte et de son sens) ». Là-dessus, il verra qu'il s'est complètement trompé et que nous ne sommes ni effrayé ni même gêné par ses injures ; il est vrai qu'il pourra encore prétendre que nous avons « tronqué » certaines de ses phrases, parce que la nécessité d'abréger autant que possible (les *É. T.* n'ont jamais pu se permettre d'avoir 666 pages !) nous a fait supprimer telle incidente qui n'ajoutait rien d'important pour le sens, ou telle référence qui n'avait manifestement pour but que de faire étalage d'érudition ; mais poursuivons : « Enfin, parce que je ne tiens pas à remplir les colonnes de votre revue par une collaboration bénévole. Il m'importe peu que vos lecteurs aperçoivent le vrai Guénon ». Nous croyons plutôt, pour notre part, qu'ils apercevront le vrai F.-D. ! « Ce qui seul compte à mes yeux, c'est que vous vous jugiez vous-même (si vous en êtes capable, si vous n'êtes pas pétrifié par votre certitude d'infaillibilité). De vous à moi, entre nous deux, les yeux dans les yeux, je vous dis : Guénon, my boy, you are a humbug ». Et nous, à cet individu qui est certainement beaucoup plus jeune que nous, et à qui une seule langue ne suffit même pas pour exhaler sa rage, nous disons carrément : vous êtes un malotru ! « Si vous êtes vraiment un jîvanmukta… » Nous voilà encore obligé de nous arrêter : où avons-nous jamais émis une pareille prétention, et où avons-nous même fait la moindre allusion à ce que nous pouvons être ou ne pas être, chose qui ne regarde absolument que nous ? « Si vous étiez vraiment un jîvanmukhta, vous ne mentiriez pas, vous ne truqueriez pas vos textes, vous ne feriez pas des suppositions dignes de l'abbé Barbier ou du brave Delassus, vous vous garderiez comme de la peste de prêter des intentions à vos adversaires alors que *rien* ne les justifie. Surtout, vous seriez libéré de ce ton d'enfant précoce et premier-de-sa-classe ». Il faut convenir que la dernière phrase s'applique merveilleusement à quelqu'un qui a dépassé la soixantaine… « Je ne parle pas de l'excessive beauté spirituelle que laissent apercevoir telles de vos sorties contre l'humilité, la charité, la voie de l'amour théologal, la « passivité » mystique. Vous êtes un homme fort savant, un esprit puissant, subtil, mais votre caractère n'est pas estimable. You are not « sterling ». You don't ring true. Et vos épigones n'atteignent pas à la hauteur de vos chaussettes ». Qu'importe notre caractère, qui, estimable ou non (et il n'en peut rien savoir), n'a en tout cas rien à voir avec ce que nous écrivons et ne saurait ni en augmenter ni en diminuer si peu que ce soit la valeur intrinsèque ? « Il y a si peu de têtes pensantes, à l'heure actuelle, que cela me peine d'avoir à vous écrire ainsi.

Mais, vraiment, votre article des *E. T.*, qu'on pourrait prendre pour un « à-la-manière-de » caricatural de Guénon, provoquait la rigolade ou la fessée. La seconde est plus charitable que la première ». — Cette fois, en voilà tout de même assez ; on comprendra que nous ne nous abaissions pas à répondre à des accusations qui vraiment ne peuvent nous atteindre, et dont tous ceux qui nous connaissent (ce qui n'est certes pas le cas de notre incivil contradicteur, quoi qu'il puisse prétendre) ne sauront d'ailleurs que trop bien ce qu'il convient de penser ; en écrivant toutes ces belles choses (et nous rappelons que nous n'avons pas pu reproduire les passages les plus malpropres de sa diatribe), ce personnage s'est en vérité, comme il dit, « jugé lui-même ». À part la grossièreté du langage qui lui est bien personnelle, les propos de ce soi-disant apôtre de la « charité chrétienne », qu'il affecte de vanter à tout instant, rappellent à la fois les disputes hurlantes de la synagogue (il n'est pas fils de rabbin pour rien) et les querelles venimeuses des prêcheurs de « fraternité universelle » qu'on rencontre dans les milieux néo-spiritualistes ; et il est vraiment bien qualifié pour parler de « beauté spirituelle » ! Nous avons, depuis une quarantaine d'années que cela dure, été en butte à bien des attaques de tout genre, mais, jusqu'ici, nous n'avions encore jamais constaté qu'une seule fois une telle explosion de haine véritablement « satanique » (c'est bien le cas de le dire), et cela de la part d'un sinistre individu qui, par une coïncidence au moins étrange, se plaisait à faire figurer dans sa signature le nombre 666 ! Nous regrettons d'avoir dû occuper trop longuement nos lecteurs d'une si méprisable affaire, mais il le fallait bien pour qu'ils sachent à quoi s'en tenir sur ce que valent certaines gens que nous ne saurions assurément consentir à traiter en « adversaires » comme ils en ont la prétention, car ce serait leur faire beaucoup trop d'honneur ; et nous terminerons en adressant à ce singulier Monsieur l'expression du profond dégoût que nous éprouvons en présence d'un pareil débordement d'ignominie, qui ne peut évidemment salir que son auteur.

Études Traditionnelles — N° 277, p. 197-202, juillet-août 1949

TRADITION ET « INCONSCIENT »

Nous avons déjà exposé ailleurs le rôle de la psychanalyse dans l'œuvre de subversion qui, succédant à la « solidification » matérialiste du monde, constitue la seconde phase de l'action antitraditionnelle caractéristique de l'époque moderne tout entière[1]. Il nous faut encore revenir sur ce sujet, car, depuis quelque temps, nous constatons que l'offensive psychanalyste va toujours de plus en plus loin, en ce sens que, s'attaquant directement à la tradition sous prétexte de l'expliquer, elle tend maintenant à en déformer la notion même de la façon la plus dangereuse. À cet égard, il y a lieu de faire une distinction entre des variétés inégalement « avancées » de la psychanalyse : celle-ci, telle qu'elle avait été conçue tout d'abord par Freud, se trouvait encore limitée jusqu'à un certain point par l'attitude matérialiste qu'il entendit toujours garder ; bien entendu, elle n'en avait pas moins déjà un caractère nettement « satanique », mais du moins cela lui interdisait-il de prétendre aborder certains domaines, ou, même si elle le prétendait cependant, elle n'en atteignait en fait que des contrefaçons assez grossières, d'où des confusions qu'il était encore relativement facile de dissiper. Ainsi, quand Freud parlait de « symbolisme », ce qu'il désignait abusivement ainsi n'était en réalité qu'un simple produit de l'imagination humaine, variable d'un individu à l'autre, et n'ayant véritablement rien de commun avec l'authentique symbolisme traditionnel. Ce n'était là qu'une première étape, et il était réservé à d'autres psychanalystes de modifier les théories de leur « maître » dans le sens d'une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du symbolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C. G. Jung, dont les premières tentatives dans ce domaine datent d'assez longtemps déjà[2] ; il est à remarquer, car cela est très significatif, que, pour cette interprétation, il partit d'une comparaison qu'il crut pouvoir établir entre certains symboles et des dessins tracés par des malades ; et il faut reconnaître qu'en effet ces dessins présentent parfois, avec les symboles véritables, une sorte de ressemblance « parodique » qui ne laisse pas d'être plutôt inquiétante quant à la nature de ce qui les inspire.

Ce qui aggrava beaucoup les choses, c'est que Jung, pour expliquer ce dont les facteurs purement individuels ne paraissaient pas pouvoir rendre compte, se trouva amené à formuler l'hypothèse d'un soi-disant « inconscient collectif », existant d'une certaine façon dans ou sous le psychisme de tous les individus humains, et auquel il crut pouvoir rapporter à la fois et indistinctement l'origine des symboles eux-mêmes et celle de leurs caricatures pathologiques. Il va de soi que ce terme d'« inconscient » est tout à fait impropre, et que ce qu'il sert à désigner, dans la mesure où il peut avoir quelque réalité, relève de ce que les psychologues appellent

[1] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XXXIV.
[2] Voir à ce sujet : A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

plus habituellement le « subconscient », c'est-à-dire l'ensemble des prolongements inférieurs de la conscience. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs la confusion qui est commise constamment entre le « subconscient » et le « superconscient » : celui-ci échappant complètement par sa nature même au domaine sur lequel portent les investigations des psychologues, ils ne manquent jamais, quand il leur arrive d'avoir connaissance de quelques-unes de ses manifestations, de les attribuer au « subconscient ». C'est précisément cette confusion que nous retrouvons encore ici : que les productions des malades observés par les psychiatres procèdent du « subconscient », c'est là une chose qui assurément n'est pas douteuse ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre traditionnel, et notamment le symbolisme, ne peut être rapporté qu'au « superconscient », c'est-à-dire à ce par quoi s'établit une communication avec le supra-humain, tandis que le « subconscient » tend au contraire vers l'infra-humain. Il y a donc là une véritable inversion qui est tout à fait caractéristique du genre d'explication dont il s'agit ; et ce qui lui donne une apparence de justification, c'est qu'il arrive que, dans des cas comme celui que nous avons cité, le « subconscient », grâce à son contact avec des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, « singe » effectivement le « superconscient » ; c'est là ce qui, pour ceux qui se laissent prendre à ces contrefaçons et sont incapables d'en discerner la véritable nature, donne lieu à l'illusion qui aboutit à ce que nous avons appelé une « spiritualité à rebours ».

Par la théorie de l'« inconscient collectif », on croit pouvoir expliquer le fait que le symbole est « antérieur à la pensée individuelle » et qu'il la dépasse ; la véritable question, qu'on ne semble même pas se poser, serait de savoir dans quelle direction il la dépasse, si c'est par en bas comme paraîtrait l'indiquer cet appel au prétendu « inconscient », ou par en haut comme l'affirment au contraire expressément toutes les doctrines traditionnelles. Nous avons relevé dans un article récent une phrase où cette confusion apparaît aussi clairement que possible : « L'interprétation des symboles… est la porte ouverte sur le Grand Tout, c'est-à-dire le chemin qui conduit vers la lumière totale à travers le dédale des bas-fonds obscurs de notre individu ». Il y a malheureusement bien des chances pour que, en s'égarant dans ces « bas-fonds obscurs », on arrive à tout autre chose qu'à la « lumière totale » ; remarquons aussi la dangereuse équivoque du « Grand Tout », qui, comme la « conscience cosmique » dans laquelle certains aspirent à se fondre, ne peut être ici rien de plus ni d'autre que le psychisme diffus des régions les plus inférieures du monde subtil ; et c'est ainsi que l'interprétation psychanalytique des symboles et leur interprétation traditionnelle conduisent en réalité à des fins diamétralement opposées.

Il y a lieu de faire encore une autre remarque importante : parmi les choses très diverses que l'« inconscient collectif » est censé expliquer, il faut naturellement compter le « folklore », et c'est un des cas où la théorie peut présenter quelque apparence de vérité. Pour être plus exact, il faudrait parler là d'une sorte de « mémoire collective », qui est comme une image ou un reflet, dans le domaine humain, de cette « mémoire cosmique » qui correspond à un des aspects du

symbolisme de la Lune. Seulement, vouloir conclure de la nature du « folklore » à l'origine même de la tradition, c'est commettre une erreur toute semblable à celle, si répandue de nos jours, qui fait considérer comme « primitif » ce qui n'est que le produit d'une dégénérescence. Il est évident en effet que le « folklore », étant essentiellement constitué par des éléments appartenant à des traditions éteintes, représente inévitablement un état de dégénérescence par rapport à celle-ci ; mais c'est d'ailleurs le seul moyen par lequel quelque chose peut en être sauvé. Il faudrait aussi se demander dans quelles conditions la conservation de ces éléments a été confiée à la « mémoire collective » ; comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, nous ne pouvons y voir que le résultat d'une action parfaitement consciente des derniers représentants d'anciennes formes traditionnelles qui étaient sur le point de disparaître. Ce qui est bien certain, c'est que la mentalité collective, pour autant qu'il existe quelque chose qui peut être appelé ainsi, se réduit proprement à une mémoire, ce qui s'exprime, en termes de symbolisme astrologique, en disant qu'elle est de nature lunaire ; autrement dit, elle peut remplir une certaine fonction de conservation, en quoi consiste précisément le « folklore », mais elle est totalement incapable de produire ou d'élaborer quoi que ce soit, et surtout des choses d'ordre transcendant comme toute donnée traditionnelle l'est par définition même.

L'interprétation psychanalytique vise en réalité à nier cette transcendance de la tradition, mais d'une façon nouvelle, pourrait-on dire, et différente de celles qui avaient eu cours jusque-là : il ne s'agit plus, comme avec le rationalisme sous toutes ses formes, soit d'une négation brutale, soit d'une ignorance pure et simple de l'existence de tout élément « non-humain ». On semble au contraire admettre que la tradition a effectivement un caractère « non-humain », mais en détournant complètement la signification de ce terme ; c'est ainsi que, à la fin de l'article que nous avons déjà cité plus haut, nous lisons ceci : « Nous reviendrons peut-être sur ces interprétations psychanalytiques de notre trésor spirituel, dont la "constante" à travers temps et civilisations diverses démontre bien le caractère traditionnel, non-humain, si l'on prend le mot "humain" dans un sens de séparatif, d'individuel ». C'est peut-être là ce qui montre le mieux quelle est, au fond, la véritable intention de tout cela, intention qui d'ailleurs, nous voulons le croire, n'est pas toujours consciente chez ceux qui écrivent des choses de ce genre, car il doit être bien entendu que ce qui est en cause à cet égard, ce n'est pas telle ou telle individualité, fût-ce même celle d'un « chef d'école » comme Jung, mais l'« inspiration » des plus suspectes dont procèdent ces interprétations. Il n'est pas besoin d'être allé bien loin dans l'étude des doctrines traditionnelles pour savoir que, quand il est question d'un élément « non-humain », ce qu'on entend par là, et qui appartient essentiellement aux états supra-individuels de l'être, n'a absolument rien à voir avec un facteur « collectif » qui, en lui-même, ne relève en réalité que du domaine individuel humain, tout aussi bien que ce qui est qualifié ici de « séparatif », et qui de plus, par son caractère « subconscient », ne peut en tout cas ouvrir une communication avec d'autres états que dans la direction de l'infra-humain. On saisit donc ici, d'une façon immédiate, le procédé de subversion qui consiste, en

s’emparant de certaines notions traditionnelles, à les retourner en quelque sorte en substituant le « subconscient » au « superconscient », l’infra-humain au supra-humain. Cette subversion n’est-elle pas bien autrement dangereuse encore qu’une simple négation, et pensera-t-on que nous exagérons en disant qu’elle contribue à préparer la voie à la constitution d’une véritable « contre-tradition », destinée à servir de véhicule à cette « spiritualité à rebours » dont, vers la fin du cycle actuel, le « règne de l’Antéchrist » doit marquer le triomphe apparent et passager ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 277, p. 228-232, juillet-août 1949

L'OCTOGONE

Nous avons étudié autrefois le symbolisme, commun à la plupart des traditions, des édifices constitués par une base à section carrée, surmontée d'un dôme ou d'une coupole plus ou moins rigoureusement hémisphérique[1]. On sait que les formes carrées ou cubiques se rapportent à la Terre et les formes circulaires ou sphériques au Ciel, d'où résulte immédiatement la signification de ces deux parties ; nous ajouterons que la Terre et le Ciel ne désignent pas ici uniquement les deux pôles entre lesquels se produit toute la manifestation, comme il en est notamment dans la Grande Triade extrême-orientale, mais comprennent aussi, comme dans le *Tribhuvana* hindou, les aspects de cette manifestation même qui sont les plus proches respectivement de ces deux pôles, et qui, pour cette raison, sont appelés le monde terrestre et le monde céleste. Il est un point sur lequel nous n'avons pas eu l'occasion d'insister précédemment alors, et qui cependant mérite d'être pris en considération : c'est que, en tant que l'édifice représente la réalisation d'un « modèle cosmique », l'ensemble de sa structure, s'il se réduisait exclusivement à ces deux parties, serait incomplet en ce sens que, dans la superposition des « trois mondes », il y manquerait un élément correspondant au « monde intermédiaire ». En fait, cet élément existe aussi, car le dôme ou la voûte circulaire ne peut pas reposer directement sur la base carrée, et il faut, pour permettre le passage de l'une à l'autre, une forme de transition qui soit en quelque sorte intermédiaire entre le carré et le cercle, forme qui est généralement celle de l'octogone.

Cette forme octogonale est bien réellement, au point de vue géométrique, plus voisine du cercle que le carré, puisqu'un polygone régulier se rapproche d'autant plus du cercle que le nombre de ses côtés est plus grand. On sait en effet que le cercle peut être considéré comme la limite vers laquelle tend un polygone régulier lorsque le nombre de ses côtés croît indéfiniment ; et l'on voit nettement ici le caractère de la limite entendue au sens mathématique : elle n'est pas le dernier terme de la série qui tend vers elle, mais est en dehors et au delà de cette série, car, quelque grand que soit le nombre des côtés d'un polygone, celui-ci n'arrivera jamais à se confondre avec le cercle, dont la définition est essentiellement autre que celle des polygones[2]. D'autre part, on peut remarquer que, dans la série de polygones obtenue en partant du carré et en doublant à chaque fois le nombre des côtés, l'octogone est le premier terme[3] ; il est donc le plus simple de tous ces

[1] Voir *Le symbolisme du dôme*, dans le n° d'octobre 1938 ; *Le dôme et la roue*, dans le n° de novembre 1938.
[2] Cf. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, chap. XII et XIII.
[3] Ou le second si l'on compte le carré lui-même comme premier terme ; mais, si l'on parle de la série des intermédiaires entre le carré et le cercle comme nous le faisons ici, c'est bien véritablement l'octogone qui en est le premier terme.

polygones, et il peut en même temps être considéré comme représentatif de toute cette série d'intermédiaires.

Au point de vue du symbolisme cosmique, envisagé plus particulièrement dans son aspect spatial, la forme quaternaire, c'est-à-dire celle du carré quand il s'agit de polygones, est naturellement en rapport avec les quatre points cardinaux et leurs diverses correspondances traditionnelles. Pour obtenir la forme octogonale, il faut envisager en outre, entre les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires[1], formant avec eux un ensemble de huit directions, qui sont celles de ce que diverses traditions désignent comme les « huit vents[2] ». Cette considération des « vents » présente ici quelque chose de très remarquable : dans le ternaire vêdique des « déités » présidant respectivement aux trois mondes, *Agni*, *Vâyu* et *Aditya*, c'est en effet *Vâyu* qui correspond au monde intermédiaire. À ce propos, en ce qui concerne les deux parties inférieure et supérieure de l'édifice, représentant le monde terrestre et le monde céleste comme nous l'avons dit, il y a lieu de remarquer que le foyer ou l'autel, qui occupe normalement le centre de la base, correspond évidemment à *Agni*, et que l'« œil » qui se trouve au sommet du dôme figure la « porte solaire » et correspond ainsi non moins rigoureusement à *Aditya*. Ajoutons encore que *Vâyu*, en tant qu'il s'identifie au « souffle vital », est manifestement en relation immédiate avec le domaine psychique ou la manifestation subtile, ce qui achève de justifier complètement cette correspondance, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ordre macrocosmique ou dans l'ordre microcosmique.

Dans la construction, la forme de l'octogone peut naturellement être réalisée de différentes façons, et notamment par huit piliers supportant la voûte ; nous en trouvons un exemple en Chine dans le cas du *Ming-tang*[3], dont « le toit rond est supporté par huit colonnes qui reposent sur une base carrée comme la terre, car, pour réaliser cette quadrature du cercle, qui va de l'unité céleste de la voûte au carré des éléments terrestres, il faut passer par l'octogone, qui est en rapport avec le monde intermédiaire des huit directions, des huit portes et des huit vents[4] ». Le symbolisme des « huit portes » qui est aussi mentionné ici s'explique par le fait que la porte est essentiellement un lieu de passage, représentant comme tel la transition d'un état à un autre, et plus spécialement d'un état « extérieur » à un état « intérieur », au moins relativement, ce rapport de l'« extérieur » et de l'« intérieur » étant du reste, à quelque niveau qu'il se situe, toujours comparable à celui du monde terrestre et du monde céleste.

---

[1] Lorsque les points cardinaux sont mis en correspondance avec les éléments corporels, les points intermédiaires correspondent aux qualités sensibles : chaud et froid, sec et humide.

[2] À Athènes, la « Tour des Vents » était octogonale. — Notons en passant le caractère singulier du terme de « rose des vents », qu'on emploie couramment sans y prêter attention : dans le symbolisme rosicrucien, *Rosa Mundi* et *Rota Mundi* étaient des expressions équivalentes, et la *Rosa Mundi* était précisément figurée avec huit rayons correspondant aux éléments et aux qualités sensibles.

[3] Cf. *La Grande Triade*, chap. XVI.

[4] Luc Benoist, *Art du Monde*, p. 90.

Dans le Christianisme, la forme octogonale était celle des anciens baptistères, et, malgré l'oubli ou la négligence du symbolisme à partir de l'époque de la Renaissance, cette forme se retrouve encore généralement aujourd'hui dans la vasque des fonts baptismaux[1]. Ici encore, il s'agit bien évidemment d'un lieu de passage ou de transition ; d'ailleurs, dans les premiers siècles, le baptistère était situé en dehors de l'église, et seuls ceux qui avaient reçu le baptême étaient admis à pénétrer à l'intérieur de celle-ci ; il va de soi que le fait que les fonts ont été ensuite transportés dans l'église même, mais toujours près de l'entrée, ne change rien à leur signification. En un sens, et d'après ce que nous venons de dire, l'église est, par rapport à l'extérieur, dans une correspondance qui est comme une image de celle du monde céleste par rapport au monde terrestre, et le baptistère, par lequel il faut passer pour aller de l'un à l'autre, correspond par là même au monde intermédiaire ; mais, en outre, ce même baptistère est dans une relation encore plus directe avec celui-ci par le caractère du rite qui s'y accomplit, et qui est proprement le moyen d'une régénération s'effectuant dans le domaine psychique, c'est-à-dire dans les éléments de l'être qui appartiennent par leur nature à ce monde intermédiaire[2].

À propos des huit directions, nous avons relevé une concordance entre des formes traditionnelles différentes, qui, bien que se rapportant à un autre ordre de considérations que celui que nous avions plus spécialement en vue, nous paraît trop digne de remarque pour que nous nous abstenions de la citer : M. Luc Benoist signale[3] que, « dans le *Scivias* de sainte Hildegarde, le trône divin qui entoure les mondes est représenté par un cercle soutenu par huit anges ». Or ce « trône qui entoure les mondes » est une traduction aussi exacte que possible de l'expression arabe *El-Arsh El-Muhît*, et une représentation identique se trouve aussi dans la tradition islamique, suivant laquelle il est également soutenu par huit anges, qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[4], correspondent à la fois aux huit directions et à des groupes de lettres de l'alphabet arabe ; on devra reconnaître qu'une telle « coïncidence » est plutôt étonnante ! Ici, ce n'est plus du monde intermédiaire qu'il est question, à moins qu'on ne puisse dire que la fonction de ces anges établit une connexion entre celui-ci et le monde céleste ; quoi qu'il en soit, ce symbolisme peut cependant, sous un certain rapport tout au moins, être rattaché à ce qui précède, en se souvenant du texte biblique suivant lequel Dieu « fait des vents ses messagers[5] », et en remarquant que les anges sont littéralement les « messagers » divins.

René Guénon.

---

[1] Cf. Luc Benoist, *Art du Monde*, p. 65.

[2] En consacrant l'eau, le prêtre trace à sa surface, avec son souffle, un signe ayant la forme de la lettre grecque *psi*, initiale du mot *psuchê* ; ceci est très significatif à cet égard, puisque c'est effectivement dans l'ordre psychique que doit opérer l'influence à laquelle l'eau consacrée sert de véhicule ; et il est facile de voir aussi le rapport de ce rite avec le « souffle vital » dont nous parlions plus haut.

[3] *Op. cit.*, p. 79.

[4] *Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe*, dans le n° d'août-septembre 1938.

[5] *Psaume*, CIV, 4.

LES LIVRES

Saint-Yves d'Alveydre — *Mission des Souverains* (Éditions Nord-Sud, Paris). Cette réédition d'un livre devenu introuvable depuis longtemps était fort utile, car les ouvrages de Saint-Yves d'Alveydre sont de ceux dont on parle beaucoup plus qu'on ne les lit, d'où bien des idées erronées sur les conceptions qui y sont exposées. Celui-ci, en particulier, permettra de se rendre compte directement de ce qu'était, dans la pensée même de son auteur, la « Synarchie », qui n'a assurément rien de commun avec ce qui a fait tant de bruit en ces dernières années et à quoi il semble bien que ses promoteurs aient donné le même nom tout exprès pour créer certaines confusions, en quoi ils n'ont d'ailleurs que trop bien réussi, car les livres et les articles publiés à ce propos ont répandu dans le public toute sorte d'erreurs grossières sur Saint-Yves et sur son œuvre. L'introduction dont cette réédition est précédée a précisément pour but, tout en se tenant en dehors de toute polémique, de remettre les choses au point, et elle le fait d'excellente façon, en reprenant du reste une partie des informations qui ont paru autrefois ici même (n^{os} de juillet 1935 et de mars 1936), ainsi que quelques-unes des remarques que nous avons faites dans *Le Roi du Monde*. Nous y signalerons plus spécialement deux points qui nous paraissent très importants : le premier est une comparaison de dates d'où il résulte clairement que, quand Saint-Yves fit paraître les deux ouvrages principaux où se trouve exposé son système synarchique, c'est-à-dire la *Mission des Souverains* et la *Mission des Juifs*, il n'était encore entré en relations avec aucun représentant des traditions orientales, de sorte qu'il ne peut être question d'attribuer cette conception à des influences provenant d'une telle source comme certains l'ont prétendu. Il est vrai que Saint-Yves lui-même a présenté la Synarchie comme une application d'une doctrine métaphysique et cosmologique conservée secrètement à l'intérieur des différentes formes traditionnelles, et notamment des traditions brâhmaniques et judéo-chrétienne, mais sans doute cette affirmation, comme bien d'autres, ne doit-elle pas être prise trop à la lettre ; pour notre part, nous pensons (et nous l'avons d'ailleurs noté incidemment dans *La Grande Triade*) qu'elle est surtout inspirée de Fabre d'Olivet, auquel il a fait manifestement beaucoup plus d'emprunts qu'il n'a jamais voulu le reconnaître, tout en s'efforçant d'ailleurs de le « christianiser », si l'on peut dire, et à qui il doit même quelques erreurs assez étonnantes en ce qui concerne la tradition hindoue. Le second point sur lequel nous tenons à appeler l'attention, c'est la nature réelle des rapports de Saint-Yves avec les occultistes, rapports qui se bornèrent en somme à des relations amicales avec quelques-uns d'entre eux, à titre tout personnel, et sans qu'il ait jamais adhéré en aucune façon à leur « mouvement » ni même qu'il l'ait approuvé, car il fit toujours au contraire bien des réserves à cet égard ; cela est assurément fort loin de ce qu'ont voulu faire croire les occultistes eux-mêmes, qui trouvèrent bon d'en faire un de leurs « Maîtres » et qui, après sa mort, cherchèrent à accaparer sa mémoire, nous pourrions même dire à l'exploiter, ce qui eut inévitablement pour conséquence de jeter sur son œuvre un discrédit immérité. — Pour ce qui est du livre lui-même, nous laisserons à chacun le soin de s'en faire une opinion en le lisant ; mais nous devons avouer que, le relisant nous-même ainsi après une quarantaine d'années,

nous en avons éprouvé quelque déception, en dépit des vues intéressantes qu'il contient incontestablement. Il nous semble qu'il y a tout au moins une certaine exagération à présenter toute l'histoire de l'Europe, depuis les débuts du Christianisme, comme s'il n'y avait jamais eu, tant du côté de l'Église que de celui des souverains, que des préoccupations d'ordre exclusivement politique ; et, d'autre part, il y a, sur plus d'un point, des assertions qui sont difficilement conciliables avec les véritables notions traditionnelles. Bien que l'auteur fasse quelques allusions à l'« Initiation », il est bien difficile de savoir exactement ce qu'il pouvait entendre par là ; il est fort à craindre que ce qu'il désignait ainsi, du moins à l'époque où il écrivit ce livre, n'ait été, dans sa pensée, rien de plus ni d'autre qu'un enseignement d'un degré supérieur à celui qui est donné dans les Universités, et cela encore est plutôt décevant, car ce qui manque à une telle conception est précisément ce qui, au point de vue initiatique, constitue tout l'essentiel. Quant à la Synarchie elle-même, si on ne la prend que comme un projet de « constitution européenne », il en vaut certainement bien d'autres, et les objections qu'il y aurait lieu d'y faire porteraient beaucoup moins sur le principe même que sur les modalités de l'organisation proposée, et aussi sur les difficultés probablement insurmontables que rencontrerait sa réalisation dans des conditions comme celles de l'époque actuelle.

The Living Thoughts of Gotama the Buddha presented by **Ananda K. Coomaraswamy and J. B. Horner** (Cassell and Co, London). Bien que la part qui revient à chacun des deux collaborateurs ne soit pas indiquée expressément, il nous paraît évident que c'est le regretté A. K. Coomaraswamy qui est l'auteur de l'exposé de la vie du Bouddha et de la doctrine bouddhique qui constitue la première partie de ce volume, et où nous retrouvons, sous une forme abrégée et quelque peu simplifiée, l'interprétation qu'il avait déjà donnée dans d'autres écrits, et notamment dans *Hinduism and Buddhism*. Comme les principaux points en sont connus de nos lecteurs, nous nous contenterons de rappeler qu'un des plus importants est la réfutation de l'erreur courante suivant laquelle le Bouddhisme nierait le « Soi », ce qui a naturellement, entre autres conséquences, celle de rectifier la conception « nihiliste » que certains se sont faite du *Nirvâna*. Le prétendu « athéisme » bouddhique est aussi écarté par la remarque que, « entre l'immuable volonté de Dieu et la *Lex Æterna*, il n'y a aucune distinction réelle », et que « *Dharma*, qui a toujours été un nom divin, est encore, dans le Bouddhisme même, synonyme de *Brahma* ». Signalons encore que l'auteur insiste très justement sur le fait que ni la doctrine de la causalité ni celle de l'enchaînement des actions et de leurs effets n'impliquent, contrairement à une autre erreur trop répandue, l'idée vulgaire de la « réincarnation », qui, en réalité, n'existe pas plus dans le Bouddhisme que dans toute autre doctrine traditionnelle. — Le choix de textes qui suit, et qui est sans doute dû à Miss Horner, comprend un ensemble d'extraits groupés suivant les questions auxquelles ils se rapportent, et dont certaines paraissent avoir été retraduites du pâli, tandis que d'autres sont reproduites d'après diverses traductions anglaises déjà existantes.

R. Pouyaud — *Du « Cubisme » à la peinture traditionnelle* (Imprimerie générale de la Nièvre, Clamecy). Nous avons déjà parlé ici d'une autre brochure du même auteur (voir n° de janvier-février 1946) ; dans celle-ci, il a su résumer en peu de pages, et avec une clarté dont on ne saurait trop le féliciter, un certain nombre de notions essentielles en ce qui concerne la peinture envisagée au point de vue traditionnel : lois relatives au plan et à ses mouvements (les modernes ont trop oublié qu'un tableau est une surface plane), symbolisme des formes, des nombres et des couleurs. Dans l'aperçu historique par lequel il débute, nous noterons surtout un curieux rapprochement, au sujet du rôle de certaines formes symboliques et notamment de la spirale, entre la tradition celtique et la tradition chrétienne ; c'est là un sujet qui mériterait certainement d'être traité avec de plus amples développements. La seule critique que nous ayons à formuler est celle-ci : il est question tout d'abord de « cycles » en appliquant ce mot uniquement à la période de développement des civilisations et des formes traditionnelles particulières, et sans que rien indique que ce ne sont là que des cycles mineurs qui s'intègrent dans d'autres beaucoup plus étendus ; puis, en un autre endroit, il est fait mention incidemment du cycle correspondant à la durée de la précession des équinoxes ; il peut en résulter quelque confusion chez des lecteurs non prévenus et qui, ayant pu croire jusque-là qu'il ne s'agissait que d'une notion d'ordre exclusivement historique en quelque sorte, ne verront pas quel rapport peut exister entre ces deux choses, ni par conséquent quelle est la véritable nature des lois cycliques. Bien entendu, cela n'affecte en rien le fond même de cette étude, et, pour qu'on se rende mieux compte de l'esprit dans lequel elle a été écrite, nous ne saurions mieux faire que d'en reproduire les dernières lignes : « Le peintre, s'il veut faire œuvre traditionnelle, doit adapter les symboles universels à la technique du plan, telle que les premiers cubistes l'entrevirent, faire de son œuvre un microcosme à l'image du macrocosme en utilisant les lois cosmiques ; il constituera ainsi la nouvelle forme propre au cycle futur, mais il ne doit pas oublier que, pour bénéficier pleinement de l'illumination qui constitue la voie traditionnelle, il doit avoir constamment en esprit l'universel et qu'à une telle hauteur les individualités ne comptent plus ».

François Haab — *Divination de l'alphabet latin* (« Pro Libros », Paris). Ce petit volume se présente, d'après son sous-titre, comme une « introduction à la connaissance du symbolisme hiéroglyphique des lettres » ; qu'un tel symbolisme existe en effet, c'est-à-dire que tout alphabet ait à son origine une signification idéographique, cela ne fait aucun doute pour nous, ni pour quiconque a là-dessus quelques notions traditionnelles ; mais nous ne pouvons certes pas dire que l'argumentation sur laquelle l'auteur veut appuyer son interprétation de l'alphabet latin soit bien solide ni bien convaincante. Tout d'abord, on ne peut se défendre d'un certain étonnement en le voyant affirmer que l'alphabet latin est « le plus pur des alphabets grecs », et que, pour cette raison, il est le plus propre à « symboliser les divinités fondamentales de la mythologie grecque ». Quant à l'idée qu'il se fait de celle-ci, il la résume en cette phrase : « La mythologie grecque est une connaissance de la Vérité qui s'appuie sur la rationalité, la poésie et l'intuition religieuse, et elle propose une éthique » ; nous ne voyons dans tout cela rien de bien

profond ni de vraiment traditionnel. Quand il présente, en outre, cette même mythologie comme « un véritable Ancien Testament occidental », auquel le Christianisme se rattacherait beaucoup plus qu'à l'Ancien Testament hébraïque, nous nous souvenons qu'une idée très semblable a déjà été soutenue par M. paul le cour, et ce rapprochement est vraiment assez fâcheux… Pour ce qui est de l'interprétation même de l'alphabet, elle consiste à rapporter chaque lettre à une divinité dans le nom de laquelle cette lettre figure, le plus souvent comme initiale, mais parfois aussi à une autre place (les noms grecs et latins sont d'ailleurs mélangés ici d'une façon qui peut paraître quelque peu arbitraire) ; et ces rapports sont expliqués au moyen de considérations sur la forme des lettres dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont extrêmement vagues et n'ont rien de « frappant » ; avec de semblables procédés, chacun pourrait facilement, en suivant une idée préconçue, trouver à peu près n'importe quoi dans une figure quelconque, et tout cela est assurément fort éloigné du véritable symbolisme. Il y a encore une autre raison de se méfier : il n'est pas tenu compte seulement des lettres authentiquement latines, mais aussi, et au même titre, des adjonctions qui ont été faites à une époque très récente (distinction des lettres *i* et *j*, *u* et *v*, sans parler du *w*), et qui ne peuvent avoir aucune valeur symbolique réelle ; l'auteur est d'un autre avis, mais la raison qu'il en donne, en envisageant une sorte de développement de l'alphabet qui se serait continué jusque dans les temps modernes pour l'amener finalement à sa perfection, ne fait que donner à la chose un caractère encore plus grave et même plutôt inquiétant. On s'en rendra compte immédiatement en lisant cette phrase de son résumé : « Cette idéographie des lettres de l'alphabet latin est peut-être la création intuitive et volontaire du sacerdoce antique, mais peut-être aussi elle est tout naturellement l'aboutissement occulte d'un processus subconscient du mental humain collectif ». Le premier terme de cette alternative exprime une vue traditionnellement correcte, mais, par contre, le second, qui, en réalité, est celui qu'il faudrait nécessairement admettre pour que le développement en question ait un sens, ne répond qu'à une de ces conceptions actuelles, à tendance « psychanalyste », dont nous signalons par ailleurs le danger. Il paraît que ce n'est là que comme un premier aperçu d'un travail plus considérable ; il convient donc d'attendre celui-ci pour se prononcer d'une façon définitive, mais cette introduction n'est pas de nature à en donner une impression bien favorable, et il faudrait rectifier sur bien des points les idées qui y sont exprimées pour les rendre, nous ne dirons même pas valables, mais simplement acceptables au point de vue traditionnel.

D^r^ Hubert Benoît — *Métaphysique et Psychanalyse. Essais sur le problème de la réalisation de l'homme* (Éditions Mazarine, Paris). Nous aurions souhaité de pouvoir parler favorablement de cet ouvrage, parce que l'auteur a certainement eu une intention très louable en elle-même, mais il a très malheureusement entrepris de l'appliquer à quelque chose qui, par sa nature, ne s'y prêtait aucunement ; et, comme il déclare que c'est en particulier grâce à nos livres qu'il découvrit la métaphysique traditionnelle, cela ne laisse pas de nous donner quelques inquiétudes sur ce que certains peuvent essayer d'en tirer… Il est assurément très bien de chercher à rattacher une science quelconque à des principes d'ordre métaphysique,

et c'est même le seul moyen de lui donner ou de lui restituer la « légitimité » qui lui fait défaut dans son état actuel ; mais encore faut-il pour cela qu'il s'agisse réellement d'une science susceptible d'être « légitimée », et non pas d'un de ces produits spécifiques de la mentalité moderne qui ne sont en définitive que des éléments de subversion pure et simple, comme c'est le cas de la psychanalyse ; autant vaudrait s'efforcer de donner une base traditionnelle au spiritisme ou à toute autre aberration du même genre ! Chose assez curieuse, l'auteur, bien qu'il ne semble pas se faire une idée très nette de l'initiation (ne va-t-il pas jusqu'à parler d'une « initiation par la fréquentation des livres » ?), a remarqué qu'il existe une ressemblance entre la transmission initiatique et la transmission psychanalytique, mais il ne s'est pas aperçu le moins du monde que cette dernière ne constituait, à cet égard, qu'une « contrefaçon » véritablement satanique, agissant « à rebours » comme certaines opérations de sorcellerie ; puisqu'il mentionne nos livres, nous ne pouvons que l'engager à se reporter à ce que nous avons écrit là-dessus et qui est cependant assez net. Nous n'insisterons guère sur le contenu de l'ouvrage, qui est, en somme, ce qu'il peut être dans ces conditions, et nous nous bornerons à deux ou trois remarques dont nous ne pouvons vraiment pas nous dispenser, car il est nécessaire de ne pas laisser s'accréditer certaines confusions. Au début, il est bien fait appel à quelques notions de métaphysique et surtout de cosmologie traditionnelle, mais, par la suite, celles-ci disparaissent à peu près entièrement, sauf en ce qui concerne certaines considérations de « polarité » pour lesquelles il n'y avait d'ailleurs nullement besoin de se référer à la psychanalyse et à son langage spécial ; tout finit par être noyé, si l'on peut dire, dans la mythologie des « complexes », des « interdictions », des « compensations », des « fixations », et ainsi de suite. D'autre part, quand on rencontre au milieu de tout cela quelque terme emprunté à la métaphysique traditionnelle, il ne faudrait pas croire qu'il est toujours pris dans le sens qu'il devrait avoir normalement ; en effet, même là où il est parlé de l'« être total », ce qui est conçu comme tel ne dépasse jamais, en fait, le domaine des possibilités individuelles. L'auteur (et cela encore est bien étonnant de la part de quelqu'un qui a lu nos livres) paraît n'avoir pas la moindre idée des états multiples de l'être, de sorte qu'il réduit tout aux proportions de la seule individualité humaine ; et, s'il est assez difficile de dire ce que peut être au juste la « réalisation » qu'il envisage, ce qui est certain en tout cas, c'est que, en dépit de l'allusion finale à l'« ouverture du troisième œil », ce n'est pas d'une réalisation initiatique qu'il s'agit, de même que, quand le « Soi » est conçu comme « pensée pure », c'est là quelque chose qui ressemble un peu trop à l'« âme » cartésienne et qui est assurément fort loin de l'*Âtmâ* inconditionné ; quant à l'« Intelligence indépendante », appelée aussi assez singulièrement « Raison divine », c'est tout au plus, pour mettre les choses au mieux, un simple reflet de *Buddhi* dans l'individualité. En ce qui nous concerne, une conclusion s'impose à la suite de ces constatations : c'est que nous ne saurions trop mettre en garde contre les applications que quiconque peut prétendre faire de ce que nous avons exposé, à notre insu et sans notre approbation, et que nous n'entendons en accepter la responsabilité à aucun degré ; comme toutes les autres déformations des doctrines traditionnelles mal comprises, ce sont là des choses qu'il est évidemment

impossible d'empêcher, mais du moins est-il toujours possible, dès qu'on en a connaissance, de les désavouer formellement, et, si désagréable que cela puisse être parfois, c'est là une obligation à laquelle nous ne manquerons pas.

LES REVUES

— La *Revue de l'Histoire des Religions* (n° de juillet-décembre 1948) contient un article de M. Mircea Eliade intitulé *Le « dieu lieur » et le symbolisme des nœuds* ; il s'agit en premier lieu de *Varuna*, mais, dans l'Inde vêdique elle-même, celui-ci n'est pas le seul « dieu lieur », et, d'autre part, on trouve dans les traditions les plus diverses des concepts qui répondent au même « archétype », et aussi des rites qui utilisent le symbolisme du « liage », en l'appliquant d'ailleurs dans des domaines multiples et très différents les uns des autres. M. Eliade remarque très justement que ces similitudes n'impliquent pas nécessairement une filiation « historique » comme celle que supposent les partisans de la « théorie des emprunts », et que tout cela est loin de se laisser réduire exclusivement à une interprétation « magique » ou même « magico-religieuse » et est en connexion avec toute une série d'autres symboles, tels que « le tissage du Cosmos, le fil de la destinée humaine, le labyrinthe, la chaîne de l'existence, etc. », qui en définitive se rapportent à la structure même du monde et à la situation de l'homme dans celui-ci. Il nous paraît particulièrement important de noter ici le rapport du symbolisme des nœuds avec celui du tissage, et d'ajouter que, au fond, tous ces symboles se rattachent plus ou moins à celui du *sûtrâtmâ* dont nous avons souvent parlé ; en ce qui concerne le symbolisme « labyrinthique », nous rappellerons notre article intitulé *Encadrements et labyrinthes* (n° d'octobre-novembre 1947) et l'étude d'A. K. Coomaraswamy à laquelle il se référait et que mentionne aussi M. Eliade ; il est d'ailleurs possible que nous ayons encore à revenir sur cette question. — Un article de M. E. Lamotte sur *La légende du Buddha* est surtout, en réalité, un exposé des vues discordantes qui ont été soutenues sur ce sujet par les orientalistes, et notamment des discussions entre les partisans de l'explication « mythologique » et ceux de l'explication « rationaliste » ; d'après ce qui est dit de l'état actuel de la question, il semble qu'on ait fini par reconnaître généralement l'impossibilité de séparer les éléments authentiquement biographiques des éléments légendaires. Cela n'a sans doute pas une bien grande importance au fond, mais ce doit être plutôt pénible pour des gens aux yeux desquels le point de vue historique est à peu près tout ; et comment pourrait-on faire comprendre à ces « critiques » que le caractère « mythique » ou symbolique de certains faits n'exclut pas forcément leur réalité historique ? Ils en sont réduits, faute de mieux, à comparer les textes pour tâcher d'en dégager les « états successifs » de la légende et les divers facteurs qui sont censés avoir contribué à son développement. — Une étude sur *Les origines et le développement de la Kabbale juive d'après quelques travaux récents*, par M. G. Vajda, ne nous fait pas davantage sortir de l'« historicisme » : il semble qu'ici la grande affaire soit surtout de déterminer à quelle époque tel terme ou telle formule se rencontre pour la première fois dans un document écrit, ce qui n'a certainement pas la portée qu'on prétend lui attribuer ; bien entendu, on ne veut voir dans la

Kabbale que le produit d'une élaboration due à une série d'auteurs individuels, puisque, dans tous les travaux profanes de ce genre, la question de l'existence d'un élément « non-humain » n'est même jamais posée, ce qui revient à dire que sa négation implicite est en réalité un de leurs postulats fondamentaux. Nous n'y insisterons pas davantage, mais nous ne pourrons nous dispenser de signaler qu'on retrouve encore ici une confusion constante entre ésotérisme et mysticisme ; cela aussi paraît donc tendre de plus en plus à devenir une de ces choses qu'on est convenu d'admettre communément sans autre examen et comme si elles allaient de soi, tellement grande est l'ignorance de nos contemporains à l'égard des notions traditionnelles les plus élémentaires !

— Nous avons reçu le premier n° (janvier-mars 1949) des *Cahiers d'Études Cathares* publiés par l'Institut d'Études Occitanes de Toulouse et dirigés par M. Déodat Roché. Celui-ci est l'auteur des principaux articles, l'un sur les *Contes et légendes du Catharisme*, parmi lesquels il fait d'ailleurs figurer des contes gascons dont le rapport avec le Catharisme n'est peut-être pas aussi évident qu'il le pense, et l'autre sur *Les documents cathares, l'origine manichéenne et les principales écoles du Catharisme*, où nous retrouvons certaines des idées qu'il avait déjà exprimées dans son livre dont nous avons rendu compte dernièrement (voir n° d'avril-mai 1949). Ce qui est le plus extraordinaire, c'est l'influence exercée sur lui par les conceptions de Rudolf Steiner, qu'il appelle « le fondateur d'une science spirituelle moderne », et qu'il dit avoir « décrit d'une manière profonde l'évolution spirituelle de l'humanité » ; une autre marque de cette même influence est la reproduction d'un article sur Bardesane paru dans la revue du *Gœtheanum* de Dornach. — M. René Nelli, dans un article sur *Les Troubadours et le Catharisme*, reconnaît que « les allusions précises aux Albigeois et à leurs mœurs sont assez rares dans la poésie des Troubadours » ; il n'a pu y trouver que fort peu de traces d'une influence cathare, et encore la plupart sont-elles assez vagues. Aussi pense-t-il « qu'ils ont vécu, en marge du Catharisme, une autre « hérésie » plus douce, mieux adaptée à la société pour laquelle ils chantaient » ; quant à nous, nous dirions plutôt qu'ils appartenaient à un autre « courant », qui en réalité n'était nullement hérétique, mais proprement ésotérique, et qui n'était autre que celui des « Fidèles d'Amour ».

— La revue *Ogam* (nos 4 et suivants) a continué à publier un certain nombre d'études intéressantes, parmi lesquelles nous citerons notamment une série d'articles sur le symbolisme polaire dans la tradition irlandaise, des notes sur le *Tribann* ou symbole des « Trois Rois », des articles sur les couleurs symboliques des trois classes (blanc pour les Druides, bleu pour les Bardes, vert pour les Ovates), sur la « Mère Divine », sur le symbolisme du solstice d'hiver, sur la tradition bardique, sur la musique dans la tradition celtique, un essai d'interprétation du conte gallois d'« Owen et Luned ou la Dame de la Fontaine », en rapport avec le symbolisme de l'arbre et de la forêt, et aussi la suite des traductions de textes irlandais que nous avons déjà mentionnées.

— Dans le deuxième n° d'une revue intitulée *Hind*, qui semble accueillir indistinctement des choses fort disparates (il paraît que cela s'appelle être « objectif »), mais dont la tendance dominante est visiblement très « moderniste », un orientaliste, M. Louis Renou, a donné, sous le titre *L'Inde et la France*, une sorte d'historique des travaux sur l'Inde faits en France depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours. Cela ne présente évidemment, dans son ensemble, aucun intérêt spécial à notre point de vue ; mais il s'y trouve un paragraphe qui mérite d'être reproduit intégralement (il s'agit de l'utilité qu'il peut y avoir à « conserver un certain contact avec cette masse anonyme de lecteurs au sein desquels peut surgir un jour une vocation », et qui n'est sans doute pas autre chose que ce qu'on appelle communément le « grand public ») : « Ce contact ne doit pas, cependant, être recherché au détriment de la vérité. Il y a toujours quelque abus de pouvoir à trancher dans l'arène de questions délicates, surtout pour un domaine comme l'indianisme où tant de problèmes attendent leur solution. Mais tout est une question de mesure. Ce qui est franchement malhonnête, c'est d'utiliser l'Inde et la spiritualité indienne pour bâtir d'ambitieuses et vaines théories à l'usage des Illuminés d'Occident. Par le foisonnement des systèmes, par l'étrangeté de certaines conceptions, la pensée indienne donnait ici, il faut l'avouer, quelque tentation. C'est en partant de notions et d'images indiennes, plus ou moins déformées, que sont nées les sectes néo-bouddhistes, les mouvements théosophiques qui ont pullulé en Occident. Le succès des élucubrations d'un René Guénon, ces soi-disant révélations sur la Tradition dont il se croit le détenteur, montrent assez le danger. On veut distinguer à côté de l'indianisme officiel ou universitaire, voué, comme on nous dit, à la grammaire, un indianisme qui seul atteint à l'essence des choses. En réalité, un indianisme de voyageurs superficiels, de journalistes, quand ce n'est pas celui de simples exploiteurs de la crédulité publique, qui se flattent d'instruire un public ignorant sur le *Vêdânta*, le *Yoga* ou le Tantrisme ». Tous ceux qui ont la moindre connaissance de notre œuvre sauront apprécier comme il convient l'« honnêteté » du procédé qui consiste à placer la phrase qui nous vise, et dont ils pourront admirer par surcroît l'exquise politesse, entre la mention des théosophistes et celle des voyageurs et des journalistes ; si incompréhensif que puisse être un orientaliste, il n'est tout de même guère possible qu'il le soit au point de n'avoir aucunement conscience de l'énormité de pareils rapprochements. Nous souhaiterions à M. Louis Renou, ou à n'importe lequel de ses confrères, d'avoir fait seulement la millième partie de ce que nous avons fait nous-même pour dénoncer la malfaisance de ceux qu'il appelle les « Illuminés d'Occident » ! D'un autre côté, nous n'avons assurément rien de commun avec les voyageurs, superficiels ou non, ni avec les journalistes, et nous n'avons jamais fait, fût-ce occasionnellement, ni l'un ni l'autre de ces métiers ; nous n'avons jamais écrit une seule ligne à l'intention du « grand public », dont nous ne nous soucions nullement, et nous ne pensons pas que personne puisse pousser plus loin que nous le mépris de tout ce qui est « vulgarisation ». Ajoutons que nous ne prétendons être le « détenteur » de quoi que ce soit, et que nous nous bornons à exposer de notre mieux ce dont nous avons pu avoir connaissance d'une façon directe, et non point à travers les « élucubrations » déformantes des orientalistes ; mais évidemment, aux

yeux de ceux-ci, c'est un crime impardonnable de ne pas consentir à se mettre à leur école et de tenir par-dessus tout à garder son entière indépendance pour pouvoir dire « honnêtement » et « sincèrement » ce qu'on sait, sans être contraint de le dénaturer pour l'accommoder à leurs opinions profanes et à leurs préjugés occidentaux. Maintenant, que nous en soyons arrivé à être considéré comme un « danger » à la fois par les orientalistes « officiels ou universitaires » et par les « Illuminés d'Occident », théosophistes et occultistes de toute catégorie, c'est là une constatation qui ne peut certainement que nous faire plaisir, car cela prouve que les uns et les autres se sentent atteints et craignent de voir sérieusement compromis le crédit dont ils ont joui jusqu'ici auprès de leurs « clientèles » respectives… Nous noterons encore que l'article en question se termine par un éloge de Romain Rolland, ce qui est un trait bien significatif en ce qui concerne la mentalité de certaines gens ; après l'attaque encore plus ridicule qu'odieuse que M. Louis Renou a trouvé bon de lancer contre nous, sans même essayer de la justifier par l'ombre d'une critique tant soit peu précise, nous éprouvons une certaine satisfaction à le voir déclarer qu'il « ne pouvait mieux clore cette étude qu'en évoquant la mémoire » de ce personnage dont le sentimentalisme niais s'apparente d'assez près à celui des théosophistes et autres « néo-spiritualistes » et a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour plaire au « public ignorant » qui se laisse prendre aux racontars des journalistes et des voyageurs. Enfin, détail vraiment amusant, l'article est accompagné, en guise d'illustration, de la photographie d'un fragment de manuscrit sanscrit dont le cliché a été mis à l'envers ; ce n'est sans doute là qu'un accident de mise en pages, mais qui n'en a pas moins en quelque sorte une valeur de symbole, car il n'arrive que trop souvent aux orientalistes d'interpréter les textes à l'envers !

Études Traditionnelles — N° 278, p. 245-250, septembre 1949

CHRISTIANISME ET INITIATION

Nous n'avions pas l'intention de revenir ici sur les questions concernant le caractère propre du Christianisme, car nous pensions que ce que nous en avions dit en diverses occasions, fût-ce plus ou moins incidemment, était tout au moins suffisant pour qu'il ne puisse y avoir aucune équivoque à cet égard[1]. Malheureusement, nous avons dû constater en ces derniers temps qu'il n'en était rien, et qu'il s'était au contraire produit à ce propos, dans l'esprit d'un assez grand nombre de nos lecteurs, des confusions plutôt fâcheuses, ce qui nous a montré la nécessité de donner de nouveau quelques précisions sur certains points. Ce n'est d'ailleurs qu'à regret que nous nous y décidons, car nous devons avouer que nous ne nous sommes jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet, pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers temps du Christianisme, obscurité telle que, si l'on y réfléchit bien, elle paraît ne pas pouvoir être simplement accidentelle et avoir été expressément voulue ; cette remarque est du reste à retenir en connexion avec ce que nous dirons par la suite.

En dépit de toutes les difficultés qui résultent d'un tel état de choses, il y a cependant au moins un point qui ne semble pas douteux, et qui d'ailleurs n'a été contesté par aucun de ceux qui nous ont fait part de leurs observations, mais sur lequel, tout au contraire, quelques-uns se sont appuyés pour formuler certaines de leurs objections : c'est que, loin de n'être que la religion ou la tradition exotérique que l'on connaît actuellement sous ce nom, le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique. On peut en trouver une confirmation dans le fait que la tradition islamique considère le Christianisme primitif comme ayant été proprement une *tarîqah*, c'est-à-dire en somme une voie initiatique, et non une *shariyah* ou une législation d'ordre social et s'adressant à tous ; et cela est tellement vrai que, par la suite, on dut y suppléer par la constitution d'un droit « canonique[2] » qui ne fut en réalité qu'une adaptation de l'ancien droit romain, donc quelque chose qui vint entièrement du dehors, et non point un développement de ce qui était contenu tout

[1] Nous n'avons pu nous défendre de quelque étonnement en voyant que certains ont trouvé que les *Aperçus sur l'Initiation* touchaient davantage et plus directement au Christianisme que nos autres ouvrages ; nous pouvons les assurer que, là aussi bien qu'ailleurs, nous n'avons entendu en parler que dans la mesure où cela était strictement nécessaire pour la compréhension de notre exposé, et, si l'on peut dire, en fonction des différentes questions que nous avions à traiter au cours de celui-ci. Ce qui n'est guère moins étonnant, c'est que des lecteurs qui assurent pourtant avoir suivi attentivement et constamment tout ce que nous avons écrit aient cru trouver dans ce livre quelque chose de nouveau à cet égard, alors que, sur tous les points qu'ils nous ont signalés, nous n'avons fait au contraire qu'y reproduire purement et simplement des considérations que nous avions déjà développées dans quelques-uns de nos articles parus précédemment ici-même.

[2] À ce propos, il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que, en arabe, le mot *qanûn*, dérivé du grec, est employé pour désigner toute loi adoptée pour des raisons purement contingentes et ne faisant pas partie intégrante de la *shariyah* ou de la législation traditionnelle.

d'abord dans le Christianisme lui-même. Il est du reste évident qu'on ne trouve dans l'Évangile aucune prescription qui puisse être regardée comme ayant un caractère véritablement légal au sens propre de ce mot ; la parole bien connue : « Rendez à César ce qui appartient à César… », nous paraît tout particulièrement significative à cet égard, car elle implique formellement, pour tout ce qui est d'ordre extérieur, l'acceptation d'une législation complémentaire étrangère à la tradition chrétienne, et qui est simplement celle qui existait en fait dans le milieu où celle-ci prit naissance, par là même qu'il était alors incorporé à l'Empire romain. Ce serait là, assurément, une lacune des plus graves si le Christianisme avait été alors ce qu'il est devenu plus tard ; l'existence même d'une telle lacune serait non seulement inexplicable, mais vraiment inconcevable pour une tradition orthodoxe et régulière, si cette tradition devait réellement comporter un exotérisme aussi bien qu'un ésotérisme, et si elle devait même, pourrait-on dire, s'appliquer avant tout au domaine exotérique ; par contre, si le Christianisme avait le caractère que nous venons de dire, la chose s'explique sans peine, car il ne s'agit nullement d'une lacune, mais d'une abstention intentionnelle d'intervenir dans un domaine qui, par définition même, ne pouvait pas le concerner dans ces conditions.

Pour que cela ait été possible, il faut que l'Église chrétienne, dans les premiers temps, ait constitué une organisation fermée ou réservée, dans laquelle tous n'étaient pas admis indistinctement, mais seulement ceux qui possédaient les qualifications nécessaires pour recevoir valablement l'initiation sous la forme qu'on peut appeler « christique » ; et l'on pourrait sans doute retrouver encore bien des indices qui montrent qu'il en fut effectivement ainsi, quoiqu'ils soient généralement incompris à notre époque, et que même, par suite de la tendance moderne à nier l'ésotérisme, on cherche trop souvent, d'une façon plus ou moins consciente, à les détourner de leur véritable signification[1]. Cette Église était en somme comparable, sous ce rapport, au *Sangha* bouddhique, où l'admission avait aussi les caractères d'une véritable initiation[2], et qu'on a coutume d'assimiler à un « ordre monastique », ce qui est juste tout au moins en ce sens que ses statuts particuliers n'étaient, pas plus que ceux d'un ordre monastique au sens chrétien de ce terme, faits pour être étendus à tout l'ensemble de la société au sein de laquelle cette organisation avait été établie[3]. Le cas du Christianisme, à ce point de vue, n'est donc pas unique parmi les différentes formes traditionnelles connues, et cette constatation nous paraît être de nature à diminuer l'étonnement que certains pourraient en éprouver ; il est peut-être plus difficile d'expliquer qu'il ait ensuite

[1] Nous avons eu souvent l'occasion de constater notamment cette façon de procéder dans l'interprétation actuelle des Pères de l'Église, et plus particulièrement des Pères grecs : on s'efforce, autant qu'on le peut, de soutenir que c'est à tort qu'on voudrait voir chez eux des allusions ésotériques, et, quand la chose devient tout à fait impossible, on n'hésite pas à leur en faire grief et à déclarer qu'il y eut là de leur part une regrettable faiblesse !

[2] Voir A. K. Coomaraswamy : *L'ordination bouddhique est-elle une initiation ?* dans le n° de juillet 1939.

[3] C'est cette extension illégitime qui donna lieu ultérieurement, dans le Bouddhisme indien, à certaines déviations telles que la négation des castes : le Bouddha n'avait pas à tenir compte de celles-ci à l'intérieur d'une organisation fermée dont les membres devaient, en principe tout au moins, être au delà de leur distinction ; mais vouloir supprimer cette même distinction dans le milieu social tout entier constituait une hérésie formelle au point de vue de la tradition hindoue.

changé de caractère aussi complètement que le montre tout ce que nous voyons autour de nous, mais ce n'est pas encore le moment d'examiner cette autre question.

Voici maintenant l'objection qui nous a été adressée et à laquelle nous faisions allusion plus haut : dès lors que les rites chrétiens, et en particulier les sacrements, ont eu un caractère initiatique, comment ont-ils jamais pu le perdre pour devenir de simples rites exotériques ? Cela est impossible et même contradictoire, nous dit-on, parce que le caractère initiatique est permanent et immuable et ne saurait jamais être effacé, de sorte qu'il faudrait seulement admettre que, du fait des circonstances et de l'admission d'une grande majorité d'individus non qualifiés, ce qui était primitivement une initiation effective s'est trouvé réduit à n'avoir plus que la valeur d'une initiation virtuelle. Il y a là une méprise qui nous paraît tout à fait évidente : l'initiation, ainsi que nous l'avons expliqué à maintes reprises, confère bien en effet à ceux qui la reçoivent un caractère qui est acquis une fois pour toutes et qui est véritablement ineffaçable ; mais cette notion de la permanence du caractère initiatique s'applique aux êtres humains qui le possèdent, et non pas à des rites ou à l'action de l'influence spirituelle à laquelle ceux-ci sont destinés à servir de véhicule ; il est absolument injustifié de vouloir la transporter de l'un de ces deux cas à l'autre, ce qui revient même en réalité à lui attribuer une signification toute différente, et nous sommes certains de n'avoir jamais rien dit nous-même qui puisse donner lieu à une semblable confusion. À l'appui de cette objection, on fait valoir que l'action qui s'exerce par les sacrements chrétiens est rapportée au Saint-Esprit, ce qui est parfaitement exact, mais entièrement en dehors de la question ; que d'ailleurs l'influence spirituelle soit désignée ainsi conformément au langage chrétien, ou autrement suivant la terminologie propre à telle ou telle tradition, il est également vrai que sa nature est essentiellement transcendante et supra-individuelle, car, s'il n'en était pas ainsi, ce n'est plus du tout à une influence spirituelle qu'on aurait affaire, mais à une simple influence psychique ; seulement, cela étant admis, qu'est-ce qui pourrait empêcher que la même influence, ou une influence de même nature, agisse suivant des modalités différentes et dans des domaines également différents, et en outre, parce que cette influence est en elle-même d'ordre transcendant, faudrait-il que ses effets le soient nécessairement aussi dans tous les cas[1] ? Nous ne voyons pas du tout pourquoi il en serait ainsi, et nous sommes même certain du contraire ; en effet, nous avons toujours eu le plus grand soin d'indiquer qu'une influence spirituelle intervient aussi bien dans les rites exotériques que dans les rites initiatiques, mais il va de soi que les effets qu'elle produit ne sauraient aucunement être du même ordre dans les deux cas, sans quoi la distinction même des deux domaines correspondants ne subsisterait plus[2]. Nous ne

[1] Nous ferons remarquer incidemment que ceci aurait notamment pour conséquence d'interdire aux influences spirituelles la production d'effets concernant simplement l'ordre corporel, comme les guérisons miraculeuses par exemple.

[2] Si l'action du Saint-Esprit ne s'exerçait que dans le domaine ésotérique, parce qu'il est le seul vraiment transcendant, nous demanderons aussi à nos contradicteurs, qui sont catholiques, ce qu'il faudrait penser de la doctrine suivant laquelle il intervient dans la formulation des dogmes les plus évidemment exotériques.

comprenons pas davantage en quoi il serait inadmissible que l'influence qui opère par le moyen des sacrements chrétiens, après avoir agi tout d'abord dans l'ordre initiatique, ait ensuite, dans d'autres conditions et pour des raisons dépendant de ces conditions mêmes, fait descendre son action dans le domaine simplement religieux et exotérique, de telle sorte que ses effets ont été dès lors limités à certaines possibilités d'ordre exclusivement individuel, ayant pour terme le « salut », et cela tout en conservant cependant, quant aux apparences extérieures, les mêmes supports rituels, parce que ceux-ci étaient d'institution christique et que sans eux il n'y aurait même plus eu de tradition proprement chrétienne. Qu'il en ait bien réellement été ainsi en fait, et que par conséquent, dans l'état présent des choses et même depuis une époque fort éloignée, on ne puisse plus considérer en aucune façon les rites chrétiens comme ayant un caractère initiatique, c'est ce sur quoi il nous va falloir insister avec plus de précision ; mais nous devons d'ailleurs faire remarquer qu'il y a une certaine impropriété de langage à dire qu'ils ont « perdu » ce caractère, comme si ce fait avait été purement accidentel, car nous pensons au contraire qu'il a dû s'agir là d'une adaptation qui, malgré les conséquences regrettables qu'elle eut forcément à certains égards, fut pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 278, p. 283-287, septembre 1949

PIERRE BRUTE ET PIERRE TAILLÉE

Nous avons lu récemment, dans un article où il était question des autels qui, chez les anciens Hébreux, devaient être formés exclusivement de pierres brutes, cette phrase plutôt stupéfiante : « Le symbolisme de la pierre brute a été altéré par la Franc-Maçonnerie, qui l'a transposé du domaine sacré au niveau profane ; un symbole, primitivement destiné à exprimer les rapports surnaturels de l'âme avec le Dieu "vivant" et "personnel", y exprime désormais des réalités d'ordre alchimique, moralisant, social et occultiste ». L'auteur de ces lignes, d'après tout ce que nous savons de lui, est de ceux chez qui le parti pris peut assez facilement aller jusqu'à la mauvaise foi ; qu'une organisation initiatique ait fait descendre un symbole « au niveau profane », c'est là une chose tellement absurde et contradictoire que nous ne croyons pas que personne puisse la soutenir sérieusement ; et, d'autre part, l'insistance sur les mots « vivant » et « personnel » montre évidemment une intention bien arrêtée de prétendre limiter le « domaine sacré » au seul point de vue de l'exotérisme religieux ! Qu'actuellement la grande majorité des Maçons ne comprennent plus le véritable sens de leurs symboles, pas plus que la plupart des Chrétiens ne comprennent celui des leurs, c'est là une tout autre question ; en quoi la Maçonnerie peut-elle, plus que l'Église, être rendue responsable d'un état de fait qui n'est dû qu'aux conditions même du monde moderne, à l'égard duquel l'une et l'autre sont pareillement « anachroniques » par leur caractère traditionnel ? La tendance « moralisante », qui n'est en effet que trop réelle depuis le XVIII^e^ siècle, était en somme une conséquence à peu près inévitable, si l'on tient compte de la mentalité générale, de la dégénérescence « spéculative » sur laquelle nous avons si souvent insisté ; on peut en dire autant de l'importance excessive attribuée au point de vue social, et du reste, sous ce rapport, les Maçons sont fort loin de constituer une exception à notre époque : qu'on veuille bien examiner impartialement ce qui s'enseigne aujourd'hui au nom de l'Église, et qu'on nous dise s'il est possible d'y trouver beaucoup autre chose que de simples considérations morales et sociales ! Pour en finir avec ces remarques, il est à peine besoin de souligner l'impropriété, probablement voulue, du mot « occultiste », car la Maçonnerie n'a certes rien à voir avec l'occultisme, auquel elle est fort antérieure, même sous sa forme « spéculative » ; pour ce qui est du symbolisme alchimique, ou plus exactement hermétique, il n'a assurément rien de profane, et il se rapporte, comme nous l'avons expliqué ailleurs, au domaine des « petits mystères », qui est précisément le domaine propre des initiations de métier en général et de la Maçonnerie en particulier.

Ce n'est pas simplement pour faire cette mise au point, si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs, que nous avons cité la phrase ci-dessus, mais surtout parce qu'elle nous a paru susceptible de fournir l'occasion d'apporter quelques précisions utiles sur le symbolisme de la pierre brute et de la pierre taillée. Ce qui est vrai, c'est que, dans

la Maçonnerie, la pierre brute a un autre sens que dans les cas des autels hébraïques, auquel il faut joindre ici celui des monuments mégalithiques ; mais, s'il en est ainsi, c'est que ce sens ne se réfère pas au même type de tradition. Cela est facile à comprendre pour tous ceux qui ont connaissance des considérations que nous avons exposées sur les différences essentielles qui existent, d'une façon tout à fait générale, entre les traditions des peuples nomades et celles des peuples sédentaires ; et d'ailleurs, quand Israël passa du premier de ces états au second, l'interdiction d'élever des édifices en pierres taillées disparut, parce qu'elle n'avait plus de raison d'être pour lui, témoin la construction du Temple de Salomon, qui assurément ne fut pas une entreprise profane, et à laquelle se rattache, symboliquement tout au moins, l'origine même de la Maçonnerie. Peu importe à cet égard que les autels aient dû alors continuer à être faits de pierres brutes, car c'est là un cas très particulier, pour lequel le symbolisme primitif pouvait être conservé sans aucun inconvénient, tandis qu'il est trop évidemment impossible de bâtir le plus modeste édifice avec de telles pierres. Qu'en outre « rien de métallique ne puisse se trouver » dans les autels, comme le signale aussi l'auteur de l'article en question, cela se rapporte encore à un autre ordre d'idées, que nous avons également expliqué, et qui se retrouve d'ailleurs dans la Maçonnerie elle-même avec le symbole du « dépouillement des métaux ».

Maintenant, il n'est pas douteux que, en vertu des lois cycliques, des peuples « préhistoriques » tels que ceux qui élevèrent les monuments mégalithiques, quels qu'ils aient pu être, étaient nécessairement dans un état plus proche du principe que ceux qui vinrent après eux, mais aussi que cet état ne pouvait pas se perpétuer indéfiniment, et que les changements survenant dans les conditions de l'humanité aux différentes époques de son histoire devaient exiger des adaptations successives de la tradition, ce qui a même pu arriver au cours de l'existence d'un même peuple et sans qu'il y ait eu dans celle-ci aucune solution de continuité, comme le montre l'exemple que nous venons de citer en ce qui concerne les Hébreux. D'autre part, il est bien certain aussi, et nous l'avons dit ailleurs, que, chez les peuples sédentaires, la substitution des constructions en pierre aux constructions en bois correspond à un degré plus accentué de « solidification », en conformité avec les étapes de la « descente » cyclique ; mais, dès lors qu'un tel mode de construction était rendu nécessaire par les nouvelles conditions du milieu, il fallait, dans une civilisation traditionnelle, que, par des rites et des symboles appropriés, il reçût de la tradition elle-même la consécration qui était seule susceptible de le légitimer, et par suite de l'intégrer à cette civilisation, et c'est précisément pourquoi nous avons parlé à cet égard d'une adaptation. Une telle légitimation impliquait celle de tous les métiers, à commencer par la taille des pierres qui étaient requises pour cette construction, et elle ne pouvait être vraiment effective qu'à la condition que l'exercice de chacun de ces métiers fût rattaché à une initiation correspondante, puisque, conformément à la conception traditionnelle, il devait représenter l'application régulière des principes dans son ordre contingent. Il en fut ainsi partout et toujours, sauf naturellement dans le monde occidental moderne dont la civilisation a perdu tout caractère traditionnel, et cela n'est pas vrai seulement pour les métiers de la construction que

nous envisageons plus spécialement ici, mais également pour tous les autres dont la constitution fut de même rendue nécessaire par certaines circonstances de temps ou de lieu ; et il importe de remarquer que cette légitimation, avec tout ce qu'elle comporte, fut toujours possible dans tous les cas, sauf pour les seuls métiers purement mécaniques qui ne prirent naissance qu'à l'époque moderne. Or, pour les tailleurs de pierre et pour les constructeurs qui employaient les produits de leur travail, la pierre brute pouvait-elle représenter autre chose que la « matière première » indifférenciée, ou le « chaos » avec toutes ses correspondances tant microcosmiques que macrocosmiques, tandis que la pierre complètement taillée sur toutes ses faces représente au contraire l'achèvement ou la perfection de l'« œuvre » ? Là est toute l'explication de la différence qui existe entre la signification symbolique de la pierre brute dans des cas comme ceux des monuments mégalithiques et des autels primitifs, et celle de cette même pierre brute dans la Maçonnerie. Nous ajouterons, sans pouvoir y insister davantage ici, que cette différence correspond à un double aspect de la *materia prima*, suivant que celle-ci est envisagée comme la « Vierge universelle » ou comme le « chaos » qui est à l'origine de toute manifestation ; dans la tradition hindoue également, *Prakriti*, en même temps qu'elle est la pure potentialité qui est littéralement au-dessous de toute existence, est aussi un aspect de la *Shakti*, c'est-à-dire de la « Mère divine » ; et il est bien entendu que ces deux points de vue ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre, ce qui justifie d'ailleurs la coexistence des autels en pierres brutes avec les édifices en pierres taillées. Ces quelques considérations montreront encore que, pour l'interprétation des symboles comme en toute autre chose, il faut toujours savoir tout situer à sa place exacte, faute de quoi l'on risque fort de tomber dans les plus grossières erreurs.

René Guénon.

LES REVUES

— Dans *Atlantis*, M. paul le cour, s'étant mis *À la recherche d'une doctrine*, avait commencé ce qu'il lui plaît d'appeler une « étude objective » par une pitoyable diatribe contre le Brâhmanisme dont nous avons parlé en son temps (voir n° de janvier-février 1949), et il a continué en s'occupant du Bouddhisme. Nous n'avons pas eu connaissance du n° qu'il a consacré au Bouddhisme en général, mais seulement du suivant (n° de janvier 1949), dans lequel il est plus spécialement question du *Lamaïsme* ; naturellement, on y retrouve la plupart des opinions qui traînent un peu partout en Occident : déclamations contre les « pratiques grossières et superstitieuses », ce qui vise surtout le Tantrisme ; confusion qui fait prendre les *mantras* pour des « formules magiques » ; attribution d'un caractère « mystique » à ce qui est tout autre chose en réalité, allant même jusqu'à parler d'une « initiation mystique », qu'il faudrait d'ailleurs distinguer d'une « initiation ésotérique » ayant simplement pour but de « procurer les pouvoirs » ! Laissons là ce beau gâchis, et constatons seulement que l'auteur énonce triomphalement, dans ses conclusions, que le Lamaïsme « ne remonte qu'au VII^e^ siècle de notre ère », comme si jamais personne avait prétendu le contraire ; il est vrai que cela permet de supposer sans trop d'invraisemblance qu'il a été « influencé par le Christianisme », ce qui explique sa satisfaction ; à part cela, nous ne trouvons guère, comme digne d'être noté, que le reproche bien amusant qui est fait au Bouddhisme de « ne pas se préoccuper du démiurge » ! En ce qui nous concerne, M. paul le cour nous traite encore de « propagandiste de l'Hindouisme » ; nous devons donc lui signifier une fois de plus que nous n'avons jamais été le « propagandiste » de quoi que ce soit, et que, étant donné tout ce que nous avons écrit aussi explicitement que possible contre la propagande sous toutes ses formes, cette assertion constitue une calomnie bien caractérisée. — Dans le n° de mars, c'est de *L'Islamisme* qu'il s'agit ; à côté de quelques notions historiques plutôt élémentaires, il y a là les clichés européens habituels sur le « fatalisme », l'« intolérance », etc., atténués cependant, il faut le reconnaître, par quelques appréciations plus favorables et aussi plus justes ; mais la préoccupation principale de l'auteur semble être de soutenir que l'Islam n'a pas d'unité doctrinale, ce qui est complètement faux. Quant à ce qui est dit du « mysticisme » et du « soufisme », mieux vaut n'en pas parler, d'autant plus qu'il y a à ce propos une invraisemblable confusion entre la « métaphysique des soufis » et la philosophie arabe la plus exotérique ; mais il serait dommage de ne pas mentionner que le mot *Coran* donne lieu à une série de rapprochements d'une haute fantaisie, aboutissant naturellement à y retrouver l'inévitable *Aor-Agni*. Nous nous demandons pourquoi M. paul le cour a écrit cette phrase : « Je serais heureux si M. René Guénon voulait bien nous renseigner sur l'ésotérisme musulman dans un prochain n° des *Études Traditionnelles* » ; nous n'avons assurément à « renseigner » personne, et lui moins que tout autre, mais n'a-t-il donc jamais eu connaissance des n^os^ spéciaux que les *Études Traditionnelles* ont déjà consacré précisément à ce sujet, sans parler de l'article que nous avons fait paraître sous le titre *L'Ésotérisme islamique* dans un n° spécial des *Cahiers du Sud* ? D'autre part, nous sommes obligé de lui faire savoir que nous n'avons jamais été « converti » à

quoi que ce soit, et pour cause (voir notre article *À propos de « conversions »*, dans le n° de septembre 1948, qui contient toutes les explications voulues pour réfuter cette sottise), et aussi que nous n'avons jamais pris la moindre part à aucun « mouvement », ce qui d'ailleurs nous ramène à la calomnie du « propagandisme », bien que cette fois ce ne soit plus l'Hindouisme qui est en cause. Par surcroît, il a trouvé bon de se faire l'écho d'un racontar qu'il n'a certes pas inventé, car nous l'avions déjà vu ailleurs, mais dont il a été visiblement fort heureux de s'emparer ; nous lui apprendrons donc une chose qu'il ignore très certainement : c'est qu'il n'existe pas et ne peut pas exister de « Sheikh Abdel-Ahad », pour la bonne raison qu'Abdel-Ahad est un nom exclusivement copte. Précisons que M. paul le cour a recueilli le racontar en question dans une sorte de bulletin-prospectus publié par M. Jacques Marcireau, et où celui-ci a eu l'incroyable naïveté de reproduire une lettre qu'il avait reçue d'une soi-disant « correspondante égyptienne », qui, outre ce nom impossible, nous attribuait la qualité, que nous n'avons jamais eue, de professeur à l'Université d'El-Azhar, que d'ailleurs elle croyait être située à Alexandrie ; d'aussi énormes méprises prouvent trop évidemment que cette correspondante n'avait rien d'égyptien et ignorait même tout de l'Égypte, et, puisque cette occasion s'en présente, nous avons le regret de dire à M. Marcireau qu'il a eu affaire à quelqu'un qui s'est moqué de lui d'une belle façon !

— Le sieur Frank-Duquesne, manifestement outré que nous ayons osé nous permettre de répondre à son immonde factum, nous a adressé une nouvelle épître pleine de rage ; notre premier mouvement a été de la jeter au panier purement et simplement, mais, à la réflexion, nous avons estimé que ce serait vraiment dommage pour la documentation et l'édification de nos lecteurs. Il commence par nous informer qu'un « ami parisien » lui a communiqué le n° des *E. T.* contenant notre réponse, que nous n'avions certes pas écrite avec l'intention qu'elle demeure ignorée de lui ; et, après avoir transcrit le « mot de commentaire » qui accompagnait cet envoi, il ajoute : « Si je vous révélais le nom du signataire, vous tomberiez des nues… ». Il se trompe fort en cela, car, sans qu'il nous le « révèle », nous l'avons immédiatement deviné ; ce n'était pas bien difficile, et il n'y avait pas besoin de recourir pour cela à la moindre « clairvoyance ». Quant à l'opinion de cet « ami parisien » (qui est peut-être lyonnais, mais peu importe), elle ne nous étonne pas le moins du monde, car il y a bien longtemps que nous sommes fixé à son égard ; quelqu'un qui qualifia jadis de « romans » certains de nos ouvrages peut bien aussi avoir trouvé que, dans notre réponse, nous « éludions toute justification » (nous n'avons d'ailleurs pas à nous « justifier » devant qui que ce soit, notre indépendance étant absolue sous tous les rapports) ; on peut être fort érudit et manquer de jugement, et nous croyons même que ce cas n'est pas extrêmement rare. Nous voulons bien pourtant donner satisfaction à l'« ami parisien » sur le point qu'il mentionne expressément, car cela peut très facilement se faire en quelques mots : notre attitude ne peut nécessairement qu'être favorable à toute organisation authentiquement traditionnelle quelle qu'elle soit, et d'ordre exotérique aussi bien que d'ordre ésotérique, par le seul fait qu'elle est traditionnelle ; comme il est incontestable que l'Église possède ce caractère, il

s'ensuit immédiatement que nous ne pouvons être pour elle que tout le contraire d'un « ennemi » ; cela est d'une telle évidence que nous n'aurions jamais cru qu'il pouvait y avoir quelque utilité à l'écrire en toutes lettres ! Mais voyons maintenant ce que dit F.-D. lui-même : « Allez, Guénon, et ne péchez plus ! Et dites-vous bien que vous n'en imposez pas à tout le monde. La leçon valait bien une épître, sans doute… Enfin, si vous en êtes capable, demandez-vous *qui a commencé*… Je n'attaque jamais, je riposte toujours ». Comme audace, ou comme inconscience, c'est vraiment un peu fort : la question de savoir « qui a commencé » n'a même pas à se poser, puisque nous ignorions totalement l'existence de cet individu avant de lire les articles dans lesquels il a éprouvé le besoin de nous attaquer ; évidemment, il est bien persuadé, dans son inconcevable vanité, qu'il a le droit de dire de nous ce qu'il veut, mais que nous n'avons pas celui d'y répondre… Quant à vouloir « en imposer » à qui que ce soit, rien n'a jamais été plus loin de notre pensée ; ce serait d'ailleurs absolument sans objet, puisque, dans toute notre œuvre, nous nous sommes toujours soigneusement abstenu d'introduire la moindre idée « personnelle », et qu'en outre nous nous sommes toujours refusé formellement à avoir des « disciples ». Continuons, car la suite est encore plus « instructive », tout au moins en ce qui concerne l'état mental de l'étrange personnage auquel nous avons affaire : « Lorsque vous prétendez que je « me plais à faire figurer dans ma signature le nombre 666 », vous mentez, vous savez que vous mentez, et vous mentez délibérément. Le public qui vous lit n'en sait rien. Mais moi je le sais, et vous le savez. Et il me suffit que *vous* le sachiez ». Ce que *nous* savons parfaitement, c'est que nous ne mentons *jamais* ; mais ce que nous ne savions pas jusqu'ici, nous devons l'avouer (et nous le faisons d'autant plus volontiers que nous n'avons nulle prétention à la « psychologie »), c'est que la fureur pouvait faire tourner la tête à quelqu'un et lui troubler l'esprit au point de l'amener à affirmer avec une telle impudence, en s'adressant à nous-même, que nous avons écrit une chose qu'en réalité nous n'avons jamais écrite ni même pensée ! Quiconque est dans son bon sens n'aura qu'à se reporter au passage dans lequel se trouvent effectivement les mots cités pour se rendre compte immédiatement que ceux-ci ne se rapportent aucunement à F.-D., mais bien à un autre « sinistre individu » ; nous préciserons, pour le convaincre de son erreur, qu'il s'agit d'un soi-disant prince cambodgien qui fit jadis paraître contre nous dans le *Bulletin des Polaires* (le monde est vraiment bien petit !) un article haineux et grossier, et qui introduisait parfois dans sa signature un symbole du nombre 666 pour faire concurrence à feu Aleister Crowley. La comparaison que nous faisions portait seulement sur le « ton » heureusement exceptionnel de l'attaque, et, quant à la « coïncidence » à laquelle nous faisions allusion, elle consistait en ce que c'est l'incontinence verbale de F.-D. qui, de son propre aveu, a eu pour conséquence de porter finalement le nombre des pages de *Satan* à 666 ; il est vrai que cela aussi est bien une « signature »… Il y a encore quelques mots qui méritent d'être reproduits : « Dire que je vous ai fait publier une phrase antisémite dans les *E. T.* Comme vous avez marché ! » Nous ne comprenons pas trop bien quelle intention il peut y avoir là-dessous : la phrase en question ne peut être que celle dans laquelle nous parlions des « disputes hurlantes de la synagogue » ; c'est là une simple constatation de fait

qui est à la portée de chacun, et que nous aurions pu tout aussi bien, si nous en avions eu l'occasion, exprimer indépendamment de toute intervention d'un F.-D. quelconque ; il n'y a d'ailleurs là rien de spécifiquement « antisémite » (la politique ne nous intéresse en aucune façon ni à aucun degré), mais, même s'il en avait été ainsi, nous ne voyons pas en quoi cela aurait pu être particulièrement gênant pour les *E. T.*, qui assurément n'ont pas la moindre attache judaïque. Enfin, le personnage, qui décidément paraît bien être atteint de « glossolalie » (et l'on sait qu'il n'y a pas que des saints à présenter ce curieux phénomène), termine sa lettre par les mots *cave canem* ; pour une fois, il s'est bien jugé lui-même, et il s'est appliqué une désignation qui lui convient admirablement ; seulement, le malheur est que, pour nous faire peur, il faut bien autre chose que les aboiements d'un chien ! Pour reprendre ses propres expressions, l'« âne prétentieux » que nous sommes à ses yeux continuera donc, tant qu'il vivra, et sans lui en demander la permission, à « morigéner » qui il lui conviendra, et à « donner les étrivières » (ou la cravache) à tout « chien » qui fera mine de vouloir le mordre, ainsi qu'à tout individu mal intentionné, sot ou ignorant qui se mêlera des choses qui ne le regardent pas. Nous entendons bien être seul juge de ce que nous avons à dire ou à faire en toute circonstance, et nous n'avons de compte à en rendre à personne ; n'ayant rien de commun avec les Occidentaux modernes, nous n'avons certainement pas à être « sport », comme il dit dans son langage grotesque ; les raisons pour lesquelles nous agissons de telle ou telle façon ne concernent que nous-même, elles ne sont d'ailleurs pas de celles qui peuvent être comprises par le « public », et elles n'ont absolument aucun rapport avec les conventions qui peuvent avoir cours dans le monde profane en général et dans le milieu des « gens de lettres » en particulier. Nous espérons bien que l'« ami parisien » aura encore l'obligeance de se charger de faire parvenir ces réflexions « to whom it may concern » ! — Nous profiterons de cette occasion pour adresser tous nos remerciements aux très nombreux lecteurs qui ont tenu, à propos de cette ignoble affaire, à nous exprimer leur sympathie et leur indignation. Nous pouvons du reste les assurer que nous n'en avons pas été affecté le moins du monde, et que nous en avons seulement éprouvé, tout comme eux-mêmes, le plus profond écœurement ; un tel personnage est beaucoup trop petit et trop bas pour pouvoir nous atteindre, et ses ordures ne nous éclaboussent même pas !

Études Traditionnelles — N° 279, p. 293-298, octobre-novembre 1949

CHRISTIANISME ET INITIATION[1]

(*Suite*)

Si l'on considère quel était, à l'époque dont il s'agit, l'état du monde occidental, c'est-à-dire de l'ensemble des pays qui étaient alors compris dans l'Empire romain, on peut facilement se rendre compte que, si le Christianisme n'était pas « descendu » dans le domaine exotérique, ce monde, dans son ensemble, aurait été bientôt dépourvu de toute tradition, celles qui y existaient jusque-là, et notamment la tradition gréco-romaine qui y était naturellement devenue prédominante, étant arrivées à une extrême dégénérescence qui indiquait que leur cycle d'existence était sur le point de se terminer[2]. Cette « descente », insistons-y encore, n'était donc nullement un accident ou une déviation, et on doit au contraire la regarder comme ayant eu un caractère véritablement « providentiel », puisqu'elle évita à l'Occident de tomber dès cette époque dans un état qui eût été en somme comparable à celui où il se trouve actuellement. Le moment où devait se produire une perte générale de la tradition comme celle qui caractérise proprement les temps modernes n'était d'ailleurs pas encore venu ; il fallait donc qu'il y eût un « redressement », et le Christianisme seul pouvait l'opérer, mais à la condition de renoncer au caractère ésotérique et « réservé » qu'il avait tout d'abord[3] ; et ainsi le « redressement » n'était pas seulement bénéfique pour l'humanité occidentale, ce qui est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais il était en même temps, comme l'est d'ailleurs nécessairement toute action « providentielle » intervenant dans le cours de l'histoire, en parfait accord avec les lois cycliques elles-mêmes.

Il serait probablement impossible d'assigner une date précise à ce changement qui fit du Christianisme une religion au sens propre du mot et une forme traditionnelle s'adressant à tous indistinctement ; mais ce qui est certain en tout cas, c'est qu'il était déjà un fait accompli à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée, de sorte que celui-ci n'eut qu'à le « sanctionner », si l'on peut dire, en inaugurant l'ère des formulations « dogmatiques » destinées à constituer une présentation purement exotérique de la doctrine[4]. Cela ne pouvait d'ailleurs pas aller sans quelques inconvénients inévitables, car le fait d'enfermer ainsi la doctrine dans des formules nettement définies et limitées rendait

[1] *Études Traditionnelles*, n° de septembre 1949.

[2] Il est bien entendu que, en parlant du monde occidental dans son ensemble, nous faisons exception pour une élite qui non seulement comprenait encore sa propre tradition au point de vue extérieur, mais qui, en outre, continuait de recevoir l'initiation aux mystères ; la tradition aurait pu ainsi se maintenir encore plus ou moins longtemps dans un milieu de plus en plus restreint, mais cela est en dehors de la question que nous envisageons présentement, puisque c'est de la généralité des Occidentaux qu'il s'agit et que c'est pour celle-ci que le Christianisme dut venir remplacer les anciennes formes traditionnelles au moment où elles se réduisaient pour elle à n'être plus que des « superstitions » au sens étymologique de ce mot.

[3] Sous ce rapport, on pourrait dire que le passage de l'ésotérisme à l'exotérisme constituait ici un véritable « sacrifice », ce qui est d'ailleurs vrai de toute descente de l'esprit.

[4] En même temps, la « conversion » de Constantin impliquait la reconnaissance, par un acte en quelque sorte officiel de l'autorité impériale, du fait que la tradition gréco-romaine devait désormais être considérée comme éteinte, bien que naturellement il en ait subsisté encore assez longtemps des restes qui ne pouvaient qu'aller en dégénérant de plus en plus avant de disparaître définitivement, et qui sont ce qui fut désigné un peu plus tard par le terme méprisant de « paganisme ».

beaucoup plus difficile, même à ceux qui en étaient réellement capables, d'en pénétrer le sens profond ; de plus, les vérités d'ordre plus proprement ésotérique, qui étaient par leur nature même hors de la portée du plus grand nombre, ne pouvaient plus être présentées que comme des « mystères » au sens que ce mot a pris vulgairement, c'est-à-dire que, aux yeux du commun, elles ne devaient pas tarder à apparaître comme quelque chose qu'il était impossible de comprendre, voire même interdit de chercher à approfondir. Ces inconvénients n'étaient cependant pas tels qu'ils pussent s'opposer à la constitution du Christianisme en forme traditionnelle exotérique ou en empêcher la légitimité, étant donné l'immense avantage qui devait par ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit, en résulter pour le monde occidental ; du reste, si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme et s'enfermer dans les limitations qui sont inhérentes à celui-ci ; c'est là encore une autre question que nous aurons à examiner un peu plus tard.

D'autre part, il est à remarquer que ce changement dans le caractère essentiel et, pourrait-on dire, dans la nature même du Christianisme, explique parfaitement que, comme nous le disions au début, tout ce qui l'avait précédé ait été volontairement enveloppé d'obscurité, et que même il n'ait pas pu en être autrement. Il est évident en effet que la nature du Christianisme originel, en tant qu'elle était essentiellement ésotérique et initiatique, devait demeurer entièrement ignorée de ceux qui étaient maintenant admis dans le Christianisme devenu exotérique ; par conséquent, tout ce qui pouvait faire connaître ou seulement soupçonner ce qu'avait été réellement le Christianisme à ses débuts devait être recouvert pour eux d'un voile impénétrable. Bien entendu, nous n'avons pas à rechercher par quels moyens un tel résultat a pu être obtenu ; ce serait plutôt là l'affaire des historiens, si toutefois il leur venait à l'idée de se poser cette question, qui d'ailleurs leur apparaîtrait sans doute comme à peu près insoluble, faute de pouvoir y appliquer leurs méthodes habituelles et s'appuyer sur des « documents » qui manifestement ne sauraient exister en pareil cas ; mais ce qui nous intéresse ici, c'est seulement de constater la chose et d'en comprendre la véritable raison. Nous ajouterons que, dans ces conditions, et contrairement à ce que pourraient en penser les amateurs d'explications rationnelles, qui sont aussi toujours des explications superficielles et « simplistes », on ne peut aucunement attribuer cette « obscuration » des origines à une ignorance trop évidemment impossible chez ceux qui devaient être d'autant plus conscients de la transformation du Christianisme qu'ils y avaient eux-mêmes pris une part plus ou moins directe, ni prétendre non plus, suivant un préjugé assez répandu parmi les modernes qui prêtent trop volontiers aux autres leur propre mentalité, qu'il y ait eu là de leur part une manœuvre « politique » et intéressée, dont nous ne voyons d'ailleurs pas très bien quel profit ils auraient pu retirer effectivement ; la vérité est au contraire que cela fut rigoureusement exigé par la nature même des choses, afin de maintenir, en

conformité avec l'orthodoxie traditionnelle, la distinction profonde des deux domaines exotérique et ésotérique[1].

Certains pourraient peut-être se demander ce qu'il est advenu, avec un pareil changement, des enseignements du Christ, qui constituent le fondement du Christianisme par définition même, et dont il ne pourrait s'écarter sans cesser de mériter son nom, sans compter qu'on ne voit pas ce qui pourrait s'y substituer sans compromettre le caractère « non-humain » en dehors duquel il n'y a plus aucune tradition authentique. En réalité, ces enseignements n'ont pas été touchés par là ni modifiés en aucune façon dans leur « littéralité », et la permanence du texte des Évangiles et des autres écrits du Nouveau Testament, qui remontent évidemment à la première période du Christianisme, en constitue une preuve suffisante[2] ; ce qui a changé, c'est seulement leur compréhension, ou, si l'on préfère, la perspective suivant laquelle ils sont envisagés et la signification qui leur est donnée en conséquence, sans d'ailleurs qu'on puisse dire qu'il y ait quoi que ce soit de faux ou d'illégitime dans cette signification, car il va de soi que les mêmes vérités sont susceptibles de recevoir une application dans des domaines différents, en vertu des correspondances qui existent entre tous les ordres de réalité. Seulement, il y a des préceptes qui, concernant spécialement ceux qui suivent une voie initiatique, et applicables par conséquent dans un milieu restreint et en quelque sorte qualitativement homogène, deviennent impraticables en fait si on veut les étendre à tout l'ensemble de la société humaine ; c'est ce qu'on reconnaît assez explicitement en les considérant comme étant seulement des « conseils de perfection », auxquels ne s'attache aucun caractère d'obligation[3] ; cela revient à dire que chacun n'est tenu de suivre la voie évangélique que dans la mesure non seulement de sa propre capacité, ce qui va de soi, mais même de ce que lui permettent les circonstances contingentes dans lesquelles il se trouve placé, et c'est là en effet tout ce qu'on peut raisonnablement exiger de ceux qui ne visent pas à dépasser la simple pratique exotérique[4]. D'autre part, pour ce qui est de la doctrine proprement dite, s'il est des vérités qui peuvent être comprises à la fois exotériquement et ésotériquement, suivant des sens se rapportant à des degrés différents de réalité, il en est d'autres qui, relevant exclusivement de l'ésotérisme et n'ayant aucune correspondance en

[1] Nous avons fait remarquer ailleurs que la confusion entre ces deux domaines est une des causes qui donnent le plus fréquemment naissance à des « sectes » hétérodoxes, et il n'est pas douteux qu'en fait, parmi les anciennes hérésies chrétiennes, il en est un certain nombre qui n'eurent pas d'autre origine que celle-là ; on s'explique d'autant mieux par là les précautions qui furent prises pour éviter cette confusion dans la mesure du possible, et dont on ne saurait aucunement contester l'efficacité à cet égard, même si, à un tout autre point de vue, on est tenté de regretter qu'elles aient eu pour effet secondaire d'apporter à une étude approfondie et complète du Christianisme des difficultés presque insurmontables.

[2] Même si l'on admettait, ce qui n'est pas notre cas, les prétendues conclusions de la « critique » moderne, qui, avec des intentions trop manifestement antitraditionnelles, s'efforce d'attribuer à ces écrits des dates aussi « tardives » que possible, ils seraient certainement encore antérieurs à la transformation dont nous parlons ici.

[3] Nous n'entendons pas parler des abus auxquels cette sorte de restriction ou de « minimisation » a pu parfois donner lieu, mais des nécessités réelles d'une adaptation à un milieu social comprenant des individus aussi différents et inégaux que possible quant à leur niveau spirituel, et auxquels un exotérisme doit cependant s'adresser au même titre et sans aucune exception.

[4] Cette pratique exotérique pourrait se définir comme un minimum nécessaire et suffisant pour assurer le « salut », car c'est là le but unique auquel elle est effectivement destinée.

dehors de celui-ci, deviennent, comme nous l'avons déjà dit, entièrement incompréhensibles quand on essaie de les transporter dans le domaine exotérique, et qu'on doit forcément se borner alors à exprimer purement et simplement sous la forme d'énonciations « dogmatiques », sans jamais chercher à en donner la moindre explication ; ce sont celles-ci qui constituent proprement ce qu'on est convenu d'appeler les « mystères » du Christianisme. À vrai dire, l'existence même de ces « mystères » serait tout à fait injustifiable si l'on n'admettait pas le caractère ésotérique du Christianisme originel ; en tenant compte de celui-ci, au contraire, elle apparaît comme une conséquence normale et inévitable de l'« extériorisation » par laquelle le Christianisme, tout en conservant la même forme quant aux apparences, dans sa doctrine aussi bien que dans ses rites, est devenu la tradition exotérique et spécifiquement religieuse que nous connaissons aujourd'hui.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 279, p. 333-337, octobre-novembre 1949

CONTRE LA VULGARISATION

La sottise d'un grand nombre et même de la majorité des hommes, à notre époque surtout, et de plus en plus à mesure que se généralise et s'accentue la déchéance intellectuelle caractéristique de l'ultime période cyclique, est peut-être la chose la plus difficile à supporter qu'il y ait en ce monde. Il faut y joindre à cet égard l'ignorance, ou plus précisément une certaine sorte d'ignorance qui lui est d'ailleurs étroitement liée, celle qui n'est aucunement consciente d'elle-même, qui se permet d'affirmer d'autant plus audacieusement qu'elle sait et comprend moins, et qui est par là même, chez celui qui en est affligé, un mal irrémédiable[1]. Sottise et ignorance peuvent en somme être réunies sous le nom commun d'incompréhension ; mais il doit être bien entendu que supporter cette incompréhension n'implique aucunement qu'on doive lui faire des concessions quelconques, ni même s'abstenir de redresser les erreurs auxquelles elle donne naissance et de faire tout ce qu'il est possible pour les empêcher de se répandre, ce qui du reste est bien souvent aussi une tâche fort déplaisante, surtout lorsqu'on se trouve obligé, en présence de l'obstination de certains, de répéter à maintes reprises des choses qu'il devrait normalement suffire d'avoir dites une fois pour toutes. Cette obstination à laquelle on se heurte ainsi n'est d'ailleurs pas toujours exempte de mauvaise foi ; et, à vrai dire, la mauvaise foi elle-même implique forcément une étroitesse de vues qui n'est en définitive que la conséquence d'une incompréhension plus ou moins complète ; aussi arrive-t-il qu'incompréhension réelle et mauvaise foi, comme sottise et méchanceté, se mêlent d'une telle façon qu'il est parfois bien difficile de déterminer exactement la part de l'une et de l'autre.

En parlant de concessions faites à l'incompréhension, nous pensons notamment à la vulgarisation sous toutes ses formes ; vouloir « mettre à la portée de tout le monde » des vérités quelconques, ou ce que l'on considère tout au moins comme des vérités, quand ce « tout le monde » comprend nécessairement une grande majorité de sots et d'ignorants, peut-il en effet être autre chose que cela en réalité ? La vulgarisation procède d'ailleurs d'un souci éminemment profane, et, comme toute propagande, elle suppose chez celui même qui s'y livre un certain degré d'incompréhension, relativement moindre sans doute que celui du « grand public » auquel il s'adresse, mais d'autant plus grand que ce qu'il prétend exposer dépasse davantage le niveau mental de celui-ci. C'est pourquoi les inconvénients de la vulgarisation sont le plus limités quand ce qu'elle s'attache à diffuser est également

[1] Dans la tradition islamique, c'est à supporter la sottise et l'ignorance humaines que consiste *haqîqatuz-zakah*, la « vérité » de l'aumône, c'est-à-dire son aspect intérieur et le plus réel (*haqîqah* s'oppose ici à *muzâherah*, qui est seulement la manifestation extérieure, ou l'accomplissement du précepte pris au sens strictement littéral) ; ceci relève naturellement de la vertu de « patience » (*eç-çabr*), à laquelle est attachée une importance toute particulière, comme le prouve le fait qu'elle est mentionnée 72 fois dans le Qorân.

d'un ordre tout profane, comme les conceptions philosophiques et scientifiques modernes, qui, même dans la part de vérité qu'il peut leur arriver de contenir, n'ont assurément rien de profond ni de transcendant. Ce cas est d'ailleurs le plus fréquent, car c'est là surtout ce qui intéresse le « grand public » par suite de l'éducation qu'il a reçue, et aussi ce qui lui donne le plus facilement l'agréable illusion d'un « savoir » acquis à peu de frais ; le vulgarisateur déforme toujours les choses par simplification, et aussi en affirmant péremptoirement ce que les savants eux-mêmes ne regardent que comme de simples hypothèses, mais, en prenant une telle attitude, il ne fait en somme que continuer les procédés en usage dans l'enseignement rudimentaire qui est imposé à tous dans le monde moderne, et qui, au fond, n'est aussi rien d'autre que de la vulgarisation, et peut-être la pire de toutes en un sens, car il donne à la mentalité de ceux qui le reçoivent une empreinte « scientiste » dont bien peu sont capables de se défaire par la suite, et que le travail des vulgarisateurs proprement dits ne fait guère qu'entretenir et renforcer encore, ce qui atténue leur responsabilité dans une certaine mesure.

Il y a actuellement une autre sorte de vulgarisation qui, bien que n'atteignant qu'un public plus restreint, nous paraît présenter des dangers plus graves, ne serait-ce que par les confusions qu'elle risque de provoquer volontairement ou involontairement, et qui vise ce qui, par sa nature, devrait être le plus complètement à l'abri de semblables tentatives, nous voulons dire les doctrines traditionnelles, et plus particulièrement les doctrines orientales. À vrai dire, les occultistes et les théosophistes avaient déjà entrepris quelque chose de ce genre, mais ils n'étaient arrivés qu'à produire de grossières contrefaçons ; ce dont il s'agit maintenant revêt des apparences plus sérieuses, nous dirions volontiers plus « respectables », qui peuvent en imposer à bien des gens que n'auraient pas séduits des déformations trop visiblement caricaturales. Il y a d'ailleurs, parmi les vulgarisateurs, une distinction à faire en ce qui concerne leurs intentions, sinon les résultats auxquels ils aboutissent ; naturellement, tous veulent également répandre le plus possible les idées qu'ils exposent, mais ils peuvent y être poussés par des motifs très différents. D'une part, il y a des propagandistes dont la sincérité n'est certes pas douteuse, mais dont l'attitude même prouve que leur compréhension doctrinale ne saurait aller bien loin ; de plus, même dans les limites de ce qu'ils comprennent, les besoins de la propagande les entraînent forcément à s'accommoder toujours à la mentalité de ceux à qui ils s'adressent, ce qui, surtout quand il s'agit d'un public occidental « moyen », ne peut être qu'au détriment de la vérité ; et le plus curieux est qu'il y a là pour eux une telle nécessité qu'il serait tout à fait injuste de les accuser d'altérer volontairement cette vérité. D'autre part, il y en a qui, au fond, ne s'intéressent que très médiocrement aux doctrines, mais qui, ayant constaté le succès qu'ont ces choses dans un milieu assez étendu, trouvent bon de profiter de cette « mode » et en ont fait une véritable entreprise commerciale ; ceux-là sont d'ailleurs beaucoup plus « éclectiques » que les premiers, et ils répandent indistinctement tout ce qui leur paraît être de nature à satisfaire les goûts d'une certaine « clientèle », ce qui est évidemment leur principale préoccupation, même quand ils croient devoir afficher quelques prétentions à la « spiritualité ». Bien

entendu, nous ne voulons citer aucun nom, mais nous pensons que beaucoup de nos lecteurs pourront facilement trouver eux-mêmes quelques exemples de l'un et de l'autre cas ; et nous ne parlons pas des simples charlatans, comme il s'en rencontre surtout parmi les pseudo-ésotéristes, qui trompent sciemment le public en lui présentant leurs propres inventions sous l'étiquette de doctrines dont ils ignorent à peu près tout, contribuant ainsi à augmenter encore la confusion dans l'esprit de ce malheureux public.

Ce qu'il y a de plus fâcheux dans tout cela, à part les idées fausses ou « simplistes » qui sont répandues par là sur les doctrines traditionnelles, c'est que bien des gens ne savent même pas faire la distinction entre l'œuvre des vulgarisateurs de toute espèce et un exposé fait au contraire en dehors de tout souci de plaire au public ou de se mettre à sa portée ; ils mettent tout sur le même plan, et ils vont jusqu'à attribuer les mêmes intentions à tout, y compris ce qui en est le plus éloigné en réalité. Ici, nous avons affaire à la sottise pure et simple, mais parfois aussi à la mauvaise foi, ou plus probablement à un mélange de l'une et de l'autre ; en effet, pour prendre un exemple qui nous concerne directement, après que nous avons expliqué nettement, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, combien et pour quelles raisons nous sommes résolument opposé à toute propagande, aussi bien qu'à toute vulgarisation, puisque nous avons protesté à maintes reprises contre les assertions de certains qui, malgré cela, n'en prétendaient pas moins nous attribuer des intentions propagandistes, quand nous voyons ces mêmes gens ou d'autres qui leur ressemblent répéter indéfiniment la même calomnie, comment serait-il encore possible d'admettre qu'ils soient réellement de bonne foi ? Si du moins, à défaut même de toute compréhension, ils avaient tant soit peu d'esprit logique, nous leur demanderions de nous dire quel intérêt nous pourrions bien avoir à chercher à convaincre qui que ce soit de la vérité de telle ou de telle idée, et nous sommes bien sûr qu'ils ne pourraient jamais trouver à cette question la moindre réponse à peu près plausible. En effet, parmi les propagandistes et les vulgarisateurs, les uns sont tels par l'effet d'une sentimentalité déplacée, et les autres parce qu'ils y trouvent un profit matériel ; or il est trop évident, par la façon même dont nous exposons les doctrines, que ni l'un ni l'autre de ces deux motifs n'y entre pour une part si minime qu'elle soit, et que d'ailleurs, à supposer que nous ayons jamais pu nous proposer de faire une propagande quelconque, nous aurions alors adopté nécessairement une attitude tout opposée à celle de rigoureuse intransigeance doctrinale qui a été constamment la nôtre. Nous ne voulons pas y insister davantage, mais, en constatant de divers côtés, depuis quelque temps, une étrange recrudescence des attaques les plus ineptes et les plus injustifiées, il nous a paru nécessaire, au risque de nous attirer le reproche de nous répéter trop souvent, de remettre encore une fois de plus les choses au point.

René Guénon.

LES REVUES

— Dans le *Speculative Mason* (n° de janvier 1949), nous signalerons des notes sur le Compagnonnage, à vrai dire un peu sommaires, et un article sur l'astrologie, qui expose des vues généralement justes sur la part de vérité que contient cette science telle qu'elle se présente actuellement et sur les fantaisies qui sont venues s'y mêler ; l'auteur de cet article attache peu d'importance au côté « prédictions », en quoi nous sommes tout à fait de son avis. — Le n° d'avril donne une très intéressante description des rites célébrés annuellement par la Maçonnerie opérative pour commémorer la fondation du Temple de Salomon ; il s'y trouve des considérations qui touchent de très près à quelques-unes de celles que nous avons exposées au cours de notre étude sur *Parole perdue et mots substitués* (voir n^os^ de juillet-août à décembre 1948). — Dans ces deux n^os^, une étude intitulée *The Freemason of Irish Mythology*, qui doit d'ailleurs avoir encore une suite, apporte, en ce qui concerne l'ancienne tradition irlandaise, des renseignements curieux et peu connus. Nous noterons aussi des articles sur le « Zodiaque archaïque de Somerset », dont nous avons nous-même parlé ici autrefois dans *La Terre du Soleil* (voir n° de janvier 1936) ; mais l'origine « sumérienne » qui lui est attribuée d'après quelques-unes de ses particularités nous paraît bien peu vraisemblable, et il nous est d'ailleurs impossible de prendre au sérieux des travaux comme ceux de L. A. Waddell, qui témoignent surtout d'une prodigieuse imagination.

— Le *Masonic Light* de Montréal (n^os^ de septembre 1948 à juin 1949) a publié une curieuse série d'articles exposant une nouvelle théorie sur l'origine de la Maçonnerie, que leur auteur veut rapporter non à Salomon, mais à Moïse, ce qui est plutôt paradoxal. Par des considérations basées surtout sur les nombres, mais qui ne sont pas toujours des plus claires (peut-être y aurait-il fallu quelques figures), il cherche à établir que le symbolisme du Tabernacle aurait été beaucoup plus complet que celui du Temple de Salomon, qui, d'après lui, n'en aurait été en quelque sorte qu'une imitation imparfaite, certains secrets ayant été perdus entre temps. À vrai dire, il est tout naturel que le Temple de Salomon ait présenté certains rapports avec le Tabernacle, puisqu'il était destiné à remplir la même fonction, mais aussi certaines différences, correspondant au passage des Israélites de l'état nomade à l'état sédentaire ; nous ne voyons pas en quoi les uns ou les autres peuvent fournir réellement un motif pour le déprécier ainsi. D'autre part, le Tabernacle n'était évidemment pas un édifice construit en pierre, et cela seul suffit, nous semble-t-il, pour exclure qu'on puisse parler de Maçonnerie à son propos ; le métier des charpentiers est certes bien distinct de celui des maçons, et l'antique différend qui s'est perpétué jusqu'à nos jours entre les uns et les autres montre bien que toute assimilation entre eux est impossible (voir notre article sur ce sujet dans le n° de décembre 1946). Que les noms des principaux ouvriers qui travaillèrent à la construction du Tabernacle aient été introduits dans certains hauts grades, c'est là une tout autre question, qui n'a rien à voir avec la Maçonnerie proprement dite. Maintenant, si l'on veut aller au delà de Salomon, on peut, avec beaucoup plus de raison, remonter encore plus loin, jusqu'à Abraham lui-même ; on trouve en effet

un indice très net à cet égard dans le fait que le Nom divin invoqué plus particulièrement par Abraham a toujours été conservé par la Maçonnerie opérative ; et cette connexion d'Abraham avec la Maçonnerie est d'ailleurs facilement compréhensible pour quiconque a quelque connaissance de la tradition islamique, car elle est en rapport direct avec l'édification de la *Kaabah*. — Signalons aussi un article tendant à prouver qu'il y aurait eu en réalité deux Hiram, le père et le fils : c'est le premier qui aurait été assassiné pendant la construction du Temple, et le second aurait ensuite achevé son œuvre ; l'argumentation est ingénieuse, mais elle n'est pas très convaincante, et l'interprétation des textes bibliques sur laquelle elle repose nous paraît même quelque peu forcée. — Parmi les autres articles contenus dans la même revue, et dont beaucoup sont intéressants au point de vue historique, nous mentionnerons seulement ceux dans lesquels est discutée la question d'une « modernisation » de la Maçonnerie ; partisans et adversaires y exposent tour à tour leurs arguments, et tout ce que nous pouvons en dire, c'est que les premiers prouvent surtout, par le point de vue très profane auquel ils se placent, qu'ils ne comprennent guère ce qui constitue le caractère essentiel de la Maçonnerie.

— Les *Cahiers d'Études Cathares* (n° d'avril-juin 1949) donnent le texte et la traduction de la *Versa* de Raimon de Cornet, poète occitan du XIV^e^ siècle ; c'est une satire assez vive de la société de son époque, mais il est fort douteux que cela puisse avoir quelque rapport avec le Catharisme. Le plus curieux est que, dans toutes ses œuvres, et le plus souvent à la fin, ce poète fait intervenir, comme une sorte de marque distinctive, la « Rose », à laquelle il donne d'ailleurs des significations diverses suivant les cas ; il y a très probablement là comme un « signe de reconnaissance » ayant une valeur ésotérique, mais nullement « hérétique » pour cela, pas plus que chez Dante ou chez les auteurs du *Roman de la Rose*. — M. Déodat Roché publie une étude historico-philosophique sur *Saint Augustin et les Manichéens de son temps* ; il s'attache à montrer que saint Augustin a mal compris le Manichéisme, dont il n'aurait connu qu'un aspect exotérique ; mais les textes sur lesquels il s'appuie sont souvent bien obscurs et il ne semble pas que son interprétation soit exempte de toute idée préconçue ; à vrai dire, l'énigme du Manichéisme n'est sans doute pas encore près d'être résolue.

Études Traditionnelles — N° 280, p. 341-348, décembre 1949

CHRISTIANISME ET INITIATION[1]

(*Suite*)

Parmi les rites chrétiens, ou plus précisément parmi les sacrements qui en constituent la partie la plus essentielle, ceux qui présentent la plus grande similitude avec des rites d'initiation, et qui par conséquent doivent en être regardés comme l'« extériorisation » s'ils ont eu effectivement ce caractère à l'origine[2], sont naturellement, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, ceux qui ne peuvent être reçus qu'une seule fois, et avant tout le baptême. Celui-ci, par lequel le néophyte était admis dans la communauté chrétienne et en quelque sorte « incorporé » à celle-ci, devait évidemment, tant qu'elle fut une organisation initiatique, constituer la première initiation, c'est-à-dire le début des « petits mystères » ; c'est d'ailleurs ce qu'indique nettement le caractère de « seconde naissance » qu'il a conservé, bien qu'avec une application différente, même en descendant dans le domaine exotérique. Ajoutons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, que la confirmation paraît avoir marqué l'accession à un degré supérieur, et le plus vraisemblable est que celui-ci correspondait en principe à l'achèvement des « petits mystères » ; quant à l'ordre, qui maintenant donne seulement la possibilité d'exercer certaines fonctions, il ne peut être que l'« extériorisation » d'une initiation sacerdotale, se rapportant comme telle aux « grands mystères ».

Pour se rendre compte que, dans ce qu'on pourrait appeler le second état du Christianisme, les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique et ne sont bien réellement que des rites purement exotériques, il suffit en somme de considérer le cas du baptême, puisque tout le reste en dépend directement. À l'origine, malgré l'« obscuration » dont nous avons parlé, on sait tout au moins que, pour conférer le baptême, on s'entourait de précautions rigoureuses, et que ceux qui devaient le recevoir étaient soumis à une longue préparation. Actuellement, c'est en quelque sorte tout le contraire qui a lieu, et on semble avoir fait tout le possible pour faciliter à l'extrême la réception de ce sacrement, puisque non seulement il est donné à n'importe qui indistinctement, sans qu'aucune question de qualification et de préparation ait à se poser, mais que même il peut aussi être conféré valablement par n'importe qui, alors que les autres sacrements ne peuvent l'être que par ceux, prêtres ou évêques, qui exercent une fonction rituelle déterminée. Ces facilités, ainsi que le fait que les enfants sont baptisés le plus tôt possible après leur naissance, ce qui exclut évidemment l'idée d'une préparation quelconque, ne peuvent s'expliquer que par un changement radical dans la conception même du baptême, changement à la suite duquel il fut considéré

[1] Cf. *Études Traditionnelles*, n^os^ de septembre et octobre-novembre 1949.

[2] En disant ici rites d'initiation, nous entendons par là ceux qui ont proprement pour but la communication même de l'influence initiatique ; il va de soi que, en dehors de ceux-là, il peut exister d'autres rites initiatiques, c'est-à-dire réservés à une élite ayant déjà reçu l'initiation : ainsi, par exemple, on peut penser que l'Eucharistie fut primitivement un rite initiatique en ce sens, mais non pas un rite d'initiation.

comme une condition indispensable pour le « salut », et qui devait par conséquent être assurée au plus grand nombre possible d'individus, alors que primitivement il s'agissait de tout autre chose. Cette façon de voir, suivant laquelle le « salut », qui est le but final de tous les rites exotériques, est lié nécessairement à l'admission dans l'Église chrétienne, n'est en somme qu'une conséquence de cette sorte d'« exclusivisme » qui est inévitablement inhérent au point de vue de tout exotérisme comme tel. Nous ne croyons pas utile d'y insister davantage, car il est trop clair qu'un rite qui est conféré à des enfants naissants, et sans même qu'on se préoccupe aucunement de déterminer leurs qualifications par un moyen quelconque, ne saurait avoir le caractère et la valeur d'une initiation, celle-ci fût-elle réduite à n'être plus que simplement virtuelle ; nous allons d'ailleurs revenir tout à l'heure sur la question de la possibilité de la subsistance d'une initiation virtuelle par les sacrements chrétiens.

Nous signalerons encore accessoirement un point qui n'est pas sans importance : c'est que, dans le Christianisme tel qu'il est actuellement, et contrairement à ce qu'il en était tout d'abord, tous les rites sans exception sont publics ; tout le monde peut y assister, même à ceux qui paraîtraient devoir être plus particulièrement « réservés », comme l'ordination d'un prêtre ou la consécration d'un évêque, et à plus forte raison à un baptême ou à une confirmation. Or ce serait là une chose inadmissible s'il s'agissait de rites d'initiation, qui normalement ne peuvent être accomplis qu'en présence de ceux qui ont déjà reçu la même initiation[1] ; entre la publicité d'une part et l'ésotérisme et l'initiation de l'autre, il y a évidemment incompatibilité. Si cependant nous ne regardons cet argument que comme secondaire, c'est que, s'il n'y en avait pas d'autres, on pourrait prétendre qu'il n'y a là qu'un abus dû à une certaine dégénérescence, comme il peut s'en produire parfois dans une organisation initiatique sans que celle-ci aille pour cela jusqu'à perdre son caractère propre ; mais nous avons vu que, précisément, la descente du Christianisme dans l'ordre exotérique ne devait nullement être considérée comme une dégénérescence, et d'ailleurs les autres raisons que nous exposons suffisent pleinement à montrer que, en réalité, il ne peut plus y avoir là aucune initiation.

S'il y avait encore une initiation virtuelle, comme certains l'ont envisagé dans les objections qu'ils nous ont faites, et si par conséquent ceux qui ont reçu les sacrements chrétiens, ou même le seul baptême, n'avaient dès lors nul besoin de rechercher une autre forme d'initiation quelle qu'elle soit[2], comment pourrait-on expliquer l'existence d'organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes, telles qu'il y en eut incontestablement pendant tout le moyen âge, et quelle pourrait bien

[1] À la suite de l'article sur l'ordination bouddhique que nous avons mentionné précédemment, nous posâmes à A. K. Coomaraswamy une question à ce sujet ; il nous confirma que cette ordination n'était jamais conférée qu'en présence des seuls membres du *Sangha*, composé uniquement de ceux qui eux-mêmes l'avaient reçue, à l'exclusion non seulement des étrangers au Bouddhisme, mais aussi des adhérents « laïques », qui n'étaient en somme que des associés « de l'extérieur ».

[2] Nous craignons fort, à vrai dire, que ce ne soit là, chez beaucoup, le principal motif qui les pousse à vouloir se persuader que les rites chrétiens ont gardé une valeur initiatique ; au fond, ils voudraient se dispenser de tout rattachement initiatique régulier et pouvoir néanmoins prétendre à obtenir des résultats de cet ordre ; même s'ils admettent que ces résultats ne peuvent être qu'exceptionnels dans les conditions présentes, chacun se croit volontiers destiné à être parmi les exceptions ; il va sans dire qu'il n'y a là qu'une déplorable illusion.

être alors leur raison d'être, puisque leurs rites particuliers feraient en quelque sorte double emploi avec les rites ordinaires du Christianisme ? On dira que ceux-ci constituent ou représentent seulement une initiation aux « petits mystères », de sorte que la recherche d'une autre initiation se serait imposée à ceux qui auraient voulu aller plus loin et accéder aux « grands mystères » ; mais, outre qu'il est fort invraisemblable, pour ne pas dire plus, que tous ceux qui entrèrent dans les organisations dont il s'agit aient été prêts à aborder ce domaine, il y a contre une telle supposition un fait décisif : c'est l'existence de l'hermétisme chrétien, puisque, par définition même, l'hermétisme relève précisément des « petits mystères » ; et nous ne parlons pas des initiations de métier, qui se rapportent aussi à ce même domaine, et qui, même dans les cas où elles ne peuvent être dites spécifiquement chrétiennes, n'en requéraient pas moins de leurs membres, dans un milieu chrétien, la pratique de l'exotérisme correspondant.

Maintenant, il nous faut prévoir encore une autre équivoque, car certains pourraient être tentés de tirer de ce qui précède une conclusion erronée, pensant que, si les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique, il doit en résulter qu'ils ne peuvent jamais avoir des effets de cet ordre, à quoi ils ne manqueraient sans doute pas d'opposer certains cas où il semble bien qu'il en ait été autrement ; la vérité est qu'en effet les sacrements ne peuvent pas avoir de tels effets par eux-mêmes, leur efficacité propre étant limitée au domaine exotérique, mais qu'il y a cependant autre chose à envisager à cet égard. En effet, partout où il existe des initiations relevant spécialement d'une forme traditionnelle déterminée et prenant pour base l'exotérisme même de celle-ci, les rites exotériques peuvent, pour ceux qui ont reçu une telle initiation, être transposés en quelque sorte dans un autre ordre, en ce sens qu'ils s'en serviront comme d'un support pour le travail initiatique lui-même, et que par conséquent, pour eux, les effets n'en seront plus limités au seul ordre exotérique comme ils le sont pour la généralité des adhérents de la même forme traditionnelle ; en cela, il en est du Christianisme comme de toute autre tradition, dès lors qu'il y a ou qu'il y a eu une initiation proprement chrétienne. Seulement, il est bien entendu que, loin de dispenser de l'initiation régulière ou de pouvoir en tenir lieu, cet usage initiatique des rites exotériques la présuppose au contraire essentiellement comme la condition nécessaire de sa possibilité même, condition à laquelle les qualifications les plus exceptionnelles ne sauraient suppléer, et hors de laquelle tout ce qui dépasse le niveau ordinaire ne peut aboutir tout au plus qu'au mysticisme, c'est-à-dire à quelque chose qui, en réalité, ne relève encore que de l'exotérisme religieux.

On peut facilement comprendre, par ce que nous venons de dire en dernier lieu, ce qu'il en fut réellement de ceux qui, au moyen âge, laissèrent des écrits d'inspiration manifestement initiatique, et qu'aujourd'hui on a communément le tort de prendre pour des « mystiques », parce qu'on ne connaît plus rien d'autre, mais qui furent certainement quelque chose de tout différent. Il n'est nullement à supposer qu'il se soit agi là de cas d'initiation « spontanée », ou de cas d'exception dans lesquels une initiation virtuelle demeurée attachée aux sacrements aurait pu

devenir effective, alors qu'il y avait toutes les possibilités d'un rattachement normal à quelqu'une des organisations initiatiques régulières qui existaient à cette époque, souvent même sous le couvert des ordres religieux et à leur intérieur, bien que ne se confondant en aucune façon avec eux. Nous ne pouvons nous y étendre davantage pour ne pas allonger indéfiniment cet exposé, mais nous ferons remarquer que c'est précisément quand ces initiations cessèrent d'exister, ou tout au moins d'être suffisamment accessibles pour offrir encore réellement ces possibilités de rattachement, que le mysticisme proprement dit prit naissance, de sorte que les deux choses apparaissent comme étroitement liées[1]. Ce que nous disons ici ne s'applique d'ailleurs qu'à l'Église latine, et ce qui est très remarquable aussi, c'est que, dans les Églises d'Orient, il n'y a jamais eu de mysticisme au sens où on l'entend dans le Christianisme occidental depuis le XVI^e^ siècle ; ce fait peut donner à penser qu'une certaine initiation du genre de celles auxquelles nous faisions allusion a dû se maintenir dans ces Églises, et, effectivement, c'est ce qu'on y trouve avec l'hésychasme, dont le caractère réellement initiatique ne semble pas douteux, même si, là comme dans bien d'autres cas, il a été plus ou moins amoindri au cours des temps modernes, par une conséquence naturelle des conditions générales de cette époque, à laquelle ne peuvent guère échapper que les initiations qui sont extrêmement peu répandues, qu'elles l'aient toujours été ou qu'elles aient décidé volontairement de se « fermer » plus que jamais pour éviter toute dégénérescence. Dans l'hésychasme, l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, exactement comparables à la communication des *mantras* dans la tradition hindoue et à celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une « technique » de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur[2], moyen bien distinct des rites chrétiens exotériques, quoique ce travail n'en puisse pas moins trouver aussi un point d'appui dans ceux-ci comme nous l'avons expliqué, dès lors que, avec les formules requises, l'influence à laquelle elles servent de véhicule a été transmise valablement, ce qui implique naturellement l'existence d'une chaîne initiatique ininterrompue, puisqu'on ne peut évidemment transmettre que ce qu'on a reçu soi-même[3]. Ce sont là encore des questions que nous ne pouvons qu'indiquer ici très sommairement, mais, du fait que l'hésychasme est encore vivant de nos jours, il nous semble qu'il serait possible de trouver de ce côté certains éclaircissements sur ce qu'ont pu être les caractères et les méthodes d'autres initiations chrétiennes qui malheureusement appartiennent au passé.

---

[1] Nous ne voulons pas dire que certaines formes d'initiation chrétienne ne se soient pas continuées plus tard, puisque nous avons même des raisons de penser qu'il en subsiste encore quelque chose actuellement, mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles, ou bien, comme nous allons le dire, dans des branches du Christianisme autres que l'Église latine.

[2] Une remarque intéressante à ce propos est que cette invocation est désignée en grec par le terme *mnêmê*, « mémoire » ou « souvenir », qui est ici exactement l'équivalent de l'arabe *dhikr*.

[3] Il est à noter que, parmi les interprètes modernes de l'hésychasme, il en est beaucoup qui s'efforcent de « minimiser » l'importance de son côté proprement « technique », soit parce que cela répond réellement à leurs tendances, soit parce qu'ils pensent se débarrasser ainsi de certaines critiques qui procèdent d'une méconnaissance complète des choses initiatiques ; c'est là, dans tous les cas, un exemple de ces amoindrissements dont nous parlions tout à l'heure.

Pour conclure enfin, nous pouvons dire ceci : en dépit des origines initiatiques du Christianisme, celui-ci, dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas en lui-même d'autres possibilités que celles de tout exotérisme ; il ne le prétend d'ailleurs aucunement, puisqu'il n'y est jamais question d'autre chose que d'obtenir le « salut ». Une initiation peut naturellement s'y superposer, et elle le devrait même normalement pour que la tradition soit véritablement complète, possédant effectivement les deux aspects exotérique et ésotérique ; mais, dans sa forme occidentale tout au moins, cette initiation, en fait, n'existe plus présentement. Il est d'ailleurs bien entendu que l'observance des rites exotériques est pleinement suffisante pour atteindre au « salut » ; c'est déjà beaucoup, assurément, et même c'est tout ce à quoi peut légitimement prétendre, aujourd'hui plus que jamais, l'immense majorité des êtres humains ; mais que devront faire, dans ces conditions, ceux pour qui, suivant l'expression de certains *mutaçawwufîn*, « le Paradis n'est encore qu'une prison » ?

René Guénon.

LES LIVRES

Mircea Eliade — *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Gallimard, Paris). Le titre de ce petit volume, qui d'ailleurs ne répond pas exactement à son contenu, ne nous paraît pas très heureux, car il fait inévitablement penser aux conceptions modernes auxquelles s'applique habituellement ce nom d'« éternel retour », et qui, outre la confusion de l'éternité avec la durée indéfinie, impliquent l'existence d'une répétition impossible, et nettement contraire à la véritable notion traditionnelle des cycles, suivant laquelle il y a seulement correspondance et non pas identité ; il y a là en somme, dans l'ordre macrocosmique, une différence comparable à celle qui existe, dans l'ordre microcosmique, entre l'idée de la réincarnation et celle du passage de l'être à travers les états multiples de la manifestation. En fait, ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le livre de M. Eliade et ce qu'il entend par « répétition » n'est pas autre chose que la reproduction ou plutôt l'imitation rituelle de « ce qui fut fait au commencement ». Dans une civilisation intégralement traditionnelle, tout procède d'« archétypes célestes » : ainsi, les villes, les temples et les demeures sont toujours édifiés suivant un modèle cosmique ; une autre question connexe, et qui même, au fond, diffère beaucoup moins de celle-là que l'auteur ne semble le penser, est celle de l'identification symbolique avec le « Centre ». Ce sont là des choses dont nous avons eu nous-même à parler bien souvent ; M. Eliade a réuni de nombreux exemples se référant aux traditions les plus diverses, ce qui montre bien l'universalité, et pourrions-nous le dire, la « normalité » de ces conceptions. Il passe ensuite à l'étude des rites proprement dits, toujours au même point de vue ; mais il est un point sur lequel nous devons faire une sérieuse réserve : il parle d'« archétypes des activités profanes », alors que précisément, tant qu'une civilisation garde un caractère intégralement traditionnel, il n'y a pas d'activités profanes ; nous croyons comprendre que ce qu'il désigne ainsi, c'est ce qui est devenu profane par suite d'une certaine dégénérescence, ce qui est bien différent, car alors, et par là même, il ne peut plus être question d'« archétypes », le profane n'étant tel que parce qu'il n'est plus relié à aucun principe transcendant ; d'ailleurs, il n'y a certainement rien de profane dans les exemples qu'il donne (danses rituelles, sacre d'un roi, médecine traditionnelle). Dans la suite, il est plus particulièrement question du cycle annuel et des rites qui y sont liés ; naturellement, en vertu de la correspondance qui existe entre tous les cycles, l'année elle-même peut être prise comme une image réduite des grands cycles de la manifestation universelle, et c'est ce qui explique notamment que son commencement soit considéré comme ayant un caractère « cosmogonique » ; l'idée d'une « régénération du temps », que l'auteur fait intervenir ici, n'est pas très claire, mais il semble qu'il faille entendre par là l'œuvre divine de conservation du monde manifesté, à laquelle l'action rituelle est une véritable collaboration, en vertu des relations qui existent entre l'ordre cosmique et l'ordre humain. Ce qui est regrettable, c'est que, pour tout cela, on s'estime obligé de parler de « croyances », alors qu'il s'agit de l'application de connaissances très réelles, et de sciences traditionnelles qui ont une tout autre valeur que les sciences profanes ; et pourquoi

faut-il aussi, par une autre concession aux préjugés modernes, s'excuser d'avoir « évité toute interprétation sociologique ou ethnographique », alors que nous ne saurions au contraire trop louer l'auteur de cette abstention, surtout quand nous nous rappelons à quel point d'autres travaux sont gâtés par de semblables interprétations ? Les derniers chapitres sont moins intéressants à notre point de vue, et ce sont en tout cas les plus contestables, car ce qu'ils contiennent n'est plus un exposé de données traditionnelles, mais plutôt des réflexions qui appartiennent en propre à M. Eliade et dont il essaie de tirer une sorte de « philosophie de l'histoire » ; nous ne voyons d'ailleurs pas comment les conceptions cycliques s'opposeraient en quelque façon à l'histoire (il emploie même l'expression de « refus de l'histoire »), et, à vrai dire, celle-ci ne peut au contraire avoir réellement un sens qu'en tant qu'elle exprime le déroulement des évènements dans le cours du cycle humain, quoique les historiens profanes ne soient assurément guère capables de s'en rendre compte. Si l'idée de « malheur » peut en un sens s'attacher à l'« existence historique », c'est justement parce que la marche du cycle s'effectue suivant un mouvement descendant ; et faut-il ajouter que les considérations finales, sur la « terreur de l'histoire », nous paraissent vraiment un peu trop inspirées par des préoccupations d'« actualité » ?

Georges Dumézil — *L'Héritage indo-européen à Rome* (Gallimard, Paris). M. Dumézil est parti d'un point de vue tout profane, mais il lui est arrivé, au cours de ses recherches, de rencontrer certaines données traditionnelles, et il en tire des déductions qui ne manquent pas d'intérêt, mais qui ne sont pas toujours entièrement justifiées et qu'on ne saurait accepter sans réserves, d'autant plus qu'il s'efforce presque constamment de les appuyer sur des considérations linguistiques dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont fort hypothétiques. Comme d'ailleurs ces données sont forcément très fragmentaires, il s'est « fixé » exclusivement et en quelque sorte systématiquement sur certaines choses telle que la division « tripartite », qu'il veut retrouver partout, et qui existe en effet dans bien des cas, mais qui n'est pourtant pas la seule dont il y ait lieu de tenir compte, même en se bornant au domaine où il s'est spécialisé. Dans ce volume, il a entrepris de résumer l'état actuel de ses travaux, car il faut reconnaître que du moins il n'a pas la prétention d'être parvenu à des résultats définitifs, et d'ailleurs ses découvertes successives l'ont déjà amené à modifier ses conclusions à plusieurs reprises. Ce dont il s'agit essentiellement, c'est de dégager les éléments qui, dans la tradition romaine, paraissent remonter directement à l'époque où les peuples qu'on est convenu d'appeler « indo-européens » ne s'étaient pas encore partagés en plusieurs rameaux distincts, dont chacun devait par la suite poursuivre son existence d'une façon indépendante des autres. À la base de sa théorie est la considération du ternaire de divinités constitué par Jupiter, Mars et Quirinus, qu'il regarde comme correspondant à trois fonctions sociales ; il semble d'ailleurs qu'il cherche un peu trop à tout ramener au point de vue social, ce qui risque d'entraîner assez facilement un renversement des rapports réels entre les principes et leurs applications. Il y a même chez lui une certaine tournure d'esprit plutôt « juridique » qui limite manifestement son horizon ; nous ne savons d'ailleurs s'il l'a acquise en

se consacrant surtout à l'étude de la civilisation romaine, ou si c'est au contraire parce qu'il avait déjà cette tendance que celle-ci l'a attiré plus particulièrement, mais en tout cas les deux choses nous paraissent n'être pas entièrement sans rapport entre elles. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des questions qui sont traitées dans ce livre, mais nous devons tout au moins signaler une remarque véritablement curieuse, d'autant plus que c'est sur elle que repose une notable partie de ces considérations ; c'est que beaucoup de récits qui se présentent ailleurs comme « mythes » se retrouvent, avec tous leurs traits principaux, dans ce qui est donné comme l'histoire des premiers temps de Rome, d'où il faudrait conclure que les Romains ont transformé en « histoire ancienne » ce qui primitivement était en réalité leur « mythologie ». À en juger par les exemples que donne M. Dumézil, il semble bien qu'il y ait quelque chose de vrai là-dedans, quoiqu'il ne faille peut-être pas abuser de cette interprétation en la généralisant outre mesure ; il est vrai qu'on pourrait aussi se demander si l'histoire, surtout quand il s'agit d'« histoire sacrée », ne peut pas, dans certains cas, reproduire effectivement le mythe et en offrir comme une image « humanisée », mais il va de soi qu'une telle question, qui en somme n'est autre que celle de la valeur symbolique des faits historiques, ne peut même pas se poser à l'esprit moderne.

Henri Clouard — *Histoire de la Littérature française* (P. S.).

P. S. — On nous a signalé que, dans une *Histoire de la Littérature Française* publiée récemment par M. Henri Clouard, il y avait un passage nous concernant ; nous en avons été fort étonné, car notre œuvre n'a assurément, à aucun point de vue, rien de commun avec la littérature. Cela était pourtant vrai, et ce passage témoigne d'ailleurs d'une assez remarquable incompréhension ! Comme il n'est pas très long, nous le reproduisons intégralement pour que nos lecteurs puissent en juger : « René Guénon, savant auteur d'une *Introduction à l'étude des doctrines hindoues* (1921), et qui estime avoir trouvé dans l'Orient de Tagore et même de Gandhi le seul refuge possible d'une intellectualité désintéressée et pure (*Orient et Occident*, 1924), a construit dans *Les États multiples de l'être* une métaphysique de l'ascension à Dieu par une série d'épurations qui équivaut à une longue expérience mystique. Le lecteur a le droit de se demander si le Dieu de Guénon est autre chose qu'un état subjectif de sérénité ; il accepte en tout cas de voir traiter en dangereuses idoles Science et Progrès ; il se laisse enseigner une philosophie du détachement. Mais il se rappelle avec scepticisme et mélancolie ces premières années de l'entre-deux-guerres où l'on écoutait l'Allemagne défaite vaticiner sur le déclin de l'Occident, où la traduction du livre anglais de Fernand (*sic*) Ossendowski *Bêtes, Hommes et Dieux* (1924), faisait fureur, et où l'Europe parut s'abandonner aux appels pernicieux des pays ancestraux d'Asie, si fidèles à eux-mêmes, si mystérieux et d'où peut toujours surgir à nouveau Gengis-Khan ». — D'abord, nous ne nous sommes jamais occupé que de l'Orient traditionnel, qui est assurément fort éloigné de « l'Orient de Tagore et de Gandhi » ; celui-ci ne nous intéresse pas le moins du monde, et aucun de nos ouvrages n'y fait la moindre allusion. Ensuite, nous ne voyons pas trop bien ce que peut vouloir dire « une

métaphysique de l'ascension à Dieu », ni comment ce qui est métaphysique pourrait équivaloir à une « expérience mystique » ; nous n'avons d'ailleurs rien « construit », puisque nous nous sommes toujours borné à exposer de notre mieux les doctrines traditionnelles. Quant au Dieu qui serait un « état subjectif », cela nous paraît entièrement dépourvu de sens ; après que nous avons si souvent expliqué que tout ce qui est « subjectif » ou « abstrait » n'a pour nous absolument aucune valeur, comment peut-on bien nous attribuer une pareille absurdité ? Nous ne savons à quoi tendent au juste les rapprochements de la fin, mais ce que nous savons bien, c'est qu'ils ne reposent sur rien ; tout cela est bien peu sérieux… Enfin, nous nous demandons ce qui a déterminé le choix des trois livres qui sont mentionnés de préférence à tous les autres, à moins que ce ne soient les seuls que M. Clouard ait eu l'occasion de lire ; en tout cas, les amateurs de « littérature » qui s'en rapporteront à lui seront vraiment bien renseignés !

LES REVUES

— Dans le *Symbolisme* (n° d'octobre 1948), Marius Lepage, dans un article intitulé *La délivrance spirituelle par la Franc-Maçonnerie*, s'attache à préciser les caractères généraux de l'époque actuelle et dénonce très justement la confusion qui en résulte dans tous les domaines, et notamment dans le domaine intellectuel, où les choses en sont à ce point que les mots semblent perdre complètement leur sens. Malheureusement, lui-même commet aussi ensuite une autre confusion, lorsqu'il dit que, en Occident, il paraît n'y avoir actuellement que deux organisations qui puissent se dire « initiatiques », l'Église catholique et la Maçonnerie ; c'est exact pour cette dernière, mais non pas pour l'Église, car une religion, ou plus généralement un exotérisme traditionnel, n'a absolument rien d'initiatique. Cette confusion n'est pas sans avoir d'assez fâcheuses conséquences, car, mettant en parallèle et en quelque sorte en concurrence les deux organisations dont il s'agit, alors qu'en réalité leurs domaines sont totalement différents, elle risque fort de fournir un argument à ceux qui veulent voir entre elles une opposition radicale. On en trouve d'ailleurs ici même un exemple très net dans la façon dont l'auteur écarte les dogmes de la chute et par suite de la rédemption, voulant même trouver là une des différences principales entre l'Église et la Maçonnerie. C'est ce qu'a très bien relevé, dans le n° de janvier 1949, un lecteur qui signe des initiales J. G., et qui fait un excellent exposé sur l'interprétation de ces dogmes, en ayant bien soin de marquer la distinction entre les deux points de vue exotérique et initiatique. Nous citerons quelques lignes de sa conclusion : « Si l'exotérisme peut se battre avec un autre exotérisme sur la réalité des définitions dogmatiques qu'il prône, il semble par contre impossible que le disciple d'un ésotérisme puisse nier le dogme religieux. « S'il comprend bien l'art », il interprètera, mais ne niera pas ; sinon, il descendrait sur le terrain même des limitations exotéristes. Il y aurait confusion fâcheuse à vouloir juger un exotérisme avec l'optique exotérique et au nom d'un ésotérisme… »

— Dans le n° de novembre, puis dans ceux de janvier et février 1949, des articles signés « La Lettre G » envisagent une explication du *Marxisme*, en dehors de toute préoccupation politique, en le rapportant aux conditions de la période cyclique où nous nous trouvons actuellement, et dont il est bien, en effet, une des manifestations caractéristiques. Nous n'avons de réserves à faire que sur un point, qui, sans doute parce qu'il a été insuffisamment précisé, pourrait donner lieu à une équivoque : on doit assurément, au point de vue initiatique, s'efforcer de tout comprendre, ce qui n'est possible qu'en situant chaque chose à sa place exacte en s'appuyant sur les données traditionnelles, ainsi que l'auteur s'est proposé de le faire ici ; mais on ne saurait aucunement songer pour cela à « intégrer dans les notions traditionnelles » ce qui procède d'un esprit essentiellement antitraditionnel, c'est-à-dire non pas seulement le marxisme, mais toutes les conceptions spécifiquement modernes de quelque ordre qu'elles soient.

— Dans le n° de novembre, un article de J. B. sur *La Gnose et les Éons* essaie de mettre un peu d'ordre dans ce qui a été conservé des théories des différentes écoles gnostiques, ce qui n'est certes pas une tâche facile. Il y a au début une assez curieuse contradiction ; il est dit tout d'abord que « la Gnose est la connaissance transcendantale », puis, quelques lignes plus loin, que « la Gnose est un syncrétisme », ce qui est évidemment inconciliable et ne peut s'expliquer que par le fait que le même mot a été pris dans deux sens tout à fait différents : dans le premier cas, il s'agit bien réellement de la « Gnose » entendue dans son sens propre et étymologique de connaissance pure, mais, dans le second, il ne s'agit en réalité que du Gnosticisme, et cela montre encore combien on devrait avoir soin de s'appliquer à éviter toute confusion verbale.

— Dans le même numéro, nous signalerons un intéressant article de Marius Lepage sur *La Lettre G* ; il cite d'abord ce que nous avons dit à ce sujet dans *La Grande Triade*, puis divers documents qui ont été publiés récemment, tant sur la Maçonnerie opérative que sur les premiers temps de la Maçonnerie spéculative, et dont il paraît bien résulter que, au grade de Compagnon, la lettre G était considérée comme l'initiale du mot « Géométrie », tandis que c'est seulement au grade de Maître qu'elle fut tout d'abord donnée comme signifiant *God*. Comme nous l'avons déjà dit souvent, nous ne croyons nullement, pour notre part, à l'origine récente qu'on attribue communément au grade de Maître ; mais, en réalité, il n'y a aucune incompatibilité entre ces deux significations, qui se superposent seulement l'une à l'autre comme il arrive souvent dans le symbolisme ; nous aurons d'ailleurs peut-être encore quelque occasion de revenir sur cette question.

— Dans le n° de décembre, un article sur *Le symbolisme du point*, signé « Timotheus », rassemble quelques données tirées principalement de l'ésotérisme islamique et de la Kabbale, et en rapproche des textes d'auteurs occidentaux, notamment Saint-Martin et Novalis ; puis il y oppose le reflet inversé qu'on en trouve actuellement dans le surréalisme, qui est présenté, et sans doute non sans quelque raison, comme inspiré par la contre-initiation.

— Le n° de février 1949 contient une importante *Contribution à l'étude des landmarks*, par G. Mercier ; il s'y agit surtout de chercher à résoudre la question si controversée du nombre des *landmarks*, et l'auteur pense avec raison que la chose n'est possible qu'en se référant à la Maçonnerie opérative ; en s'appuyant sur les procédés employés par celle-ci pour déterminer l'orientation et les limites ou les bornes (sens originel du mot *landmarks*) d'un édifice, il arrive, par des considérations qu'il est malheureusement impossible de résumer, à fixer ce nombre à 22, dont il fait ressortir la valeur symbolique et les multiples correspondances ; et il trouve, en outre, une confirmation de ce résultat dans la figuration de la « planche à tracer ».

— Du même auteur, dans le n° de mars, un article sur *Corde nouée et houppe dentelée*, sujet qui touche de près à ceux de la « chaîne d'union » et des « encadrements » que nous avons traités nous-même ici (voir n^os de septembre et octobre-novembre 1947) ; il y expose encore d'intéressantes considérations sur le symbolisme numérique ; à vrai dire, il n'y est guère question de la « houppe dentelée », et cela était d'ailleurs inévitable, car on ne sait pas au juste ce que pouvait désigner primitivement cette expression, qui nous paraît se rapporter à quelque chose de comparable au « dais céleste » de la tradition extrême-orientale, bien plutôt qu'à la *tesselated border* de la Maçonnerie anglaise.

— Dans ce même n°, « La Lettre G » parle de l'*Opportunisme de l'initié*, qui « n'est pas la soumission à la mode de l'époque, ni la basse imitation des idées courantes », mais qui consiste au contraire à s'efforcer de jouer, conformément à la notion taoïste, le rôle de « recteur invisible » par rapport au monde des relativités et des contingences.

— Dans le n° d'avril, le même auteur envisage *La tolérance, vertu initiatique*, qui n'a rien de commun avec cette sorte d'indifférence à la vérité et à l'erreur qu'on désigne communément par le même nom ; au point de vue initiatique, il s'agit d'admettre comme également valables toutes les expressions différentes de la Vérité une, c'est-à-dire en somme de reconnaître l'unité fondamentale de toutes les traditions ; mais, étant donné le sens tout profane qu'a le plus souvent ce mot de « tolérance », qui d'ailleurs évoque plutôt par lui-même l'idée de supporter avec une sorte de condescendance des opinions qu'on n'accepte pas, ne vaudrait-il pas mieux essayer d'en trouver un autre qui ne risquerait pas de prêter à confusion ?

— Ce n° débute par un article nécrologique sur Albert Lantoine, l'historien bien connu de la Maçonnerie ; nous ne croyons pas, malheureusement, qu'il ait jamais compris vraiment le sens profond et la portée initiatique de celle-ci, et d'ailleurs il déclarait lui-même volontiers qu'il ne se reconnaissait aucune compétence en fait de symbolisme ; mais dans l'ordre d'études auquel se rapportent ses travaux, il a toujours fait preuve d'une indépendance et d'une impartialité dignes des plus grands éloges, et ce sont là des qualités trop rares pour qu'on ne leur rende pas l'hommage qui leur est dû.

— Dans le n° d'avril également, J.-H. Probst-Biraben étudie les *Couleurs et symboles hermétiques des anciens peintres italiens* ; il y a là une série de remarques intéressantes, mais il ne s'en dégage pas de conclusion bien précise, si ce n'est que, même à l'époque de la Renaissance, certaines connaissances ésotériques s'exprimaient encore fréquemment dans des œuvres dont l'apparence extérieure était purement religieuse ; d'autre part, nous retrouvons à la fin l'idée d'une « tradition méditerranéenne » dont la réalité nous paraît plus que problématique.

— Dans le n° de mai, *Psychanalyse collective et symbolique maçonnique*, par « Timotheus », se base sur les théories de Jung pour interpréter l'idée de tradition et l'origine du symbolisme ; comme nous avons déjà montré, dans notre récent article sur *Tradition et « inconscient »* (voir n° de juillet-août 1949), les dangereuses erreurs qu'impliquent les conceptions de ce genre, il est inutile que nous y insistions de nouveau, et nous remarquerons seulement ceci : quand on rapporte le surréalisme à l'action de la contre-initiation, comment peut-on ne pas se rendre compte que la même chose est vraie à plus forte raison pour la psychanalyse ?

— Dans ce n° et dans celui de juin, François Ménard étudie ce qu'il appelle *La sagesse « taoïste » des Essais de Montaigne* ; il est bien entendu que ce n'est là qu'une façon de parler, car Montaigne ne put certainement pas avoir connaissance du Taoïsme et ne reçut même sans doute jamais aucune initiation, de sorte que sa « sagesse » est en somme restée d'un ordre assez extérieur ; mais certaines « rencontres » n'en sont pas moins curieuses, et nous savons du reste que d'autres ont aussi remarqué une étrange similitude entre le mode de développement de la pensée de Montaigne et celui de la pensée chinoise, l'un et l'autre procédant en quelque sorte « en spirale » ; il est d'ailleurs remarquable que Montaigne ait retrouvé au moins théoriquement, par ses propres moyens, certaines idées traditionnelles que n'ont assurément pas pu lui fournir les moralistes qu'il avait étudiés et qui servirent de point de départ à ses réflexions.

— Dans le n° de juin, J.-H. Probst-Biraben, dans *L'hermétisme de Rabelais et les Compagnonnages*, touche à la question fort énigmatique des relations de Rabelais avec les hermétistes et les organisations initiatiques de son temps ; il relève les nombreux passages de son œuvre qui paraissent contenir des allusions aux rites des fraternités opératives, et il pense qu'il dut être affilié à quelqu'une d'entre elles, sans doute en qualité de chapelain, ce qui n'a assurément rien d'invraisemblable.

— Dans le n° de juillet, sous le titre *Franc-Maçonnerie et Tradition initiatique*, J. Corneloup expose des idées qu'il estime correspondre au développement actuel de certaines tendances, en ce qui concerne une restauration de l'esprit traditionnel dans la Maçonnerie ; l'intention est certainement excellente, mais il y a çà et là quelques méprises : ainsi, il ne faudrait pas oublier que la Maçonnerie est une forme initiatique proprement occidentale, et que, par conséquent, on ne peut pas y « greffer » un élément oriental ; même si l'on peut envisager légitimement une certaine aide de l'Orient pour revivifier les tendances spirituelles endormies, ce

n’est pas en tout cas de cette façon qu’il faut la concevoir ; mais c’est là un sujet sur lequel il y aurait beaucoup à dire et que nous ne pouvons entreprendre de traiter présentement.

— François Ménard donne une intéressante *Contribution à l’étude des outils*, qui, s’inspirant de l’« esprit opératif », pourrait servir en quelque sorte de base à une restauration des rituels du grade de Compagnon, dans lesquels se sont introduites de multiples divergences quant au nombre des outils qui y interviennent et à l’ordre dans lequel ils sont énumérés ; il envisage quatre couples d’outils, équerre et compas, maillet et ciseau, perpendiculaire et niveau, règle et levier, chacun d’eux représentant deux principes cosmogoniques complémentaires, et en dernier lieu un outil isolé, la truelle, qui « correspond à la main même de l’ouvrier divin, constructeur du monde ».

— Marius Lepage parle *De l’origine du mot « Franc-Maçon »* : dans d’anciens documents anglais, on trouve l’expression *freestone masons*, « maçons de pierre franche », employée comme un équivalent de *freemasons*, de sorte que ce dernier mot paraît n’en avoir été qu’une abréviation ; l’interprétation plus généralement connue de « maçons libres » ne serait venue s’y ajouter que dans le courant du XVII^{e} siècle ; mais cependant n’est-il pas possible que ce double sens, assez naturel en somme et d’ailleurs justifié en fait, ait déjà existé beaucoup plus tôt, même si les documents écrits ne contiennent rien qui l’indique expressément ?

— Enfin, dans *Sagesse et Initiation*, « La Lettre G » critique fort justement ceux qui, au milieu de l’instabilité du monde moderne, ont la prétention de « construire une nouvelle sagesse » sur des bases aussi instables que tout le reste ; il ne peut y avoir de véritable sagesse que celle qui repose sur ce qui ne change pas, c’est-à-dire sur l’Esprit et l’intellect pur, et seule la voie initiatique permet d’y parvenir.